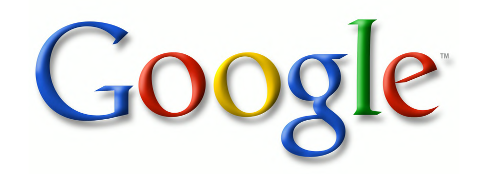
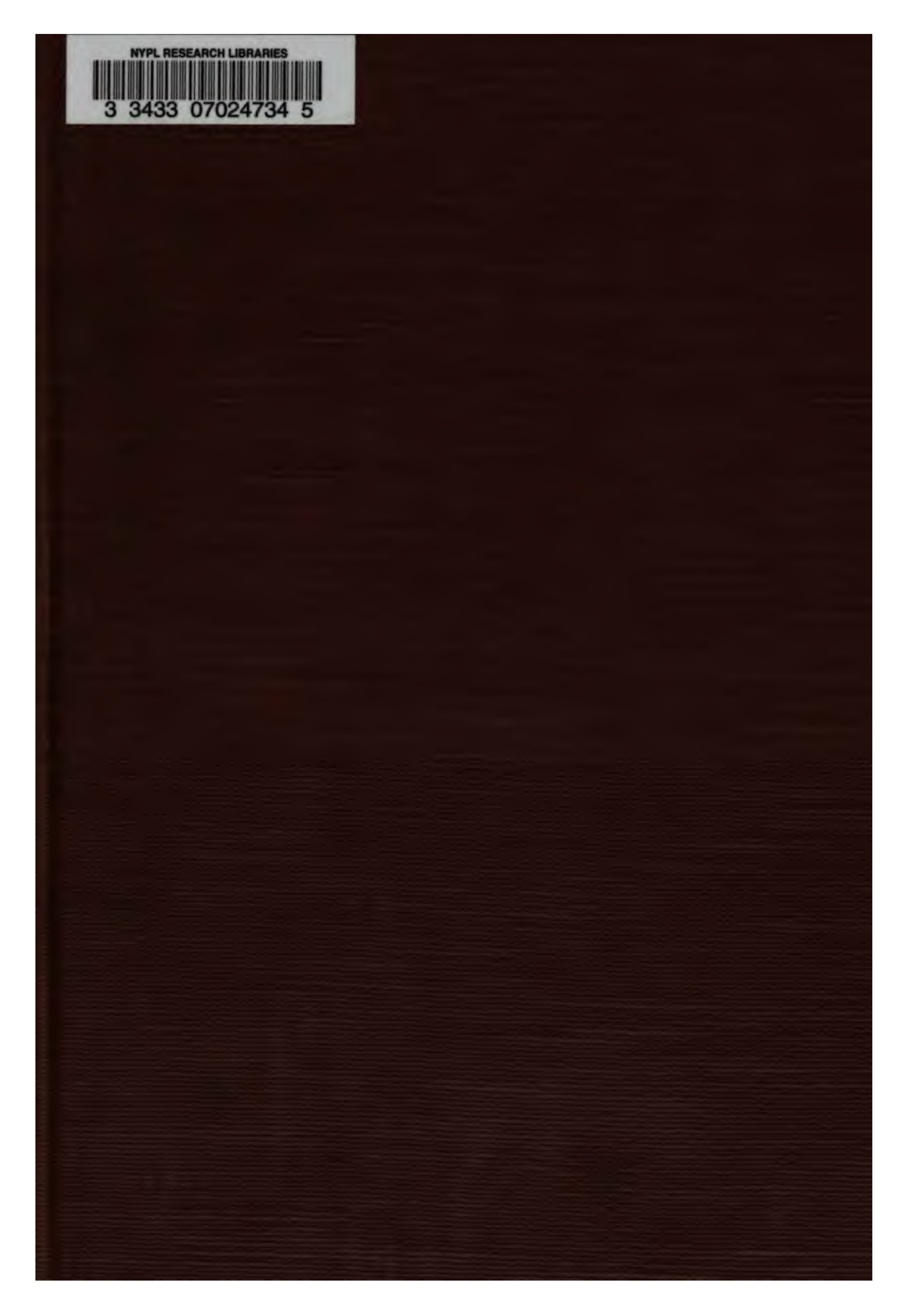



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07024734 5

YEL
Beck



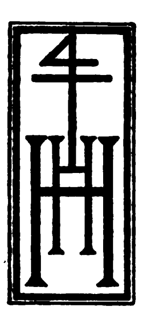


DIE EKSTASE

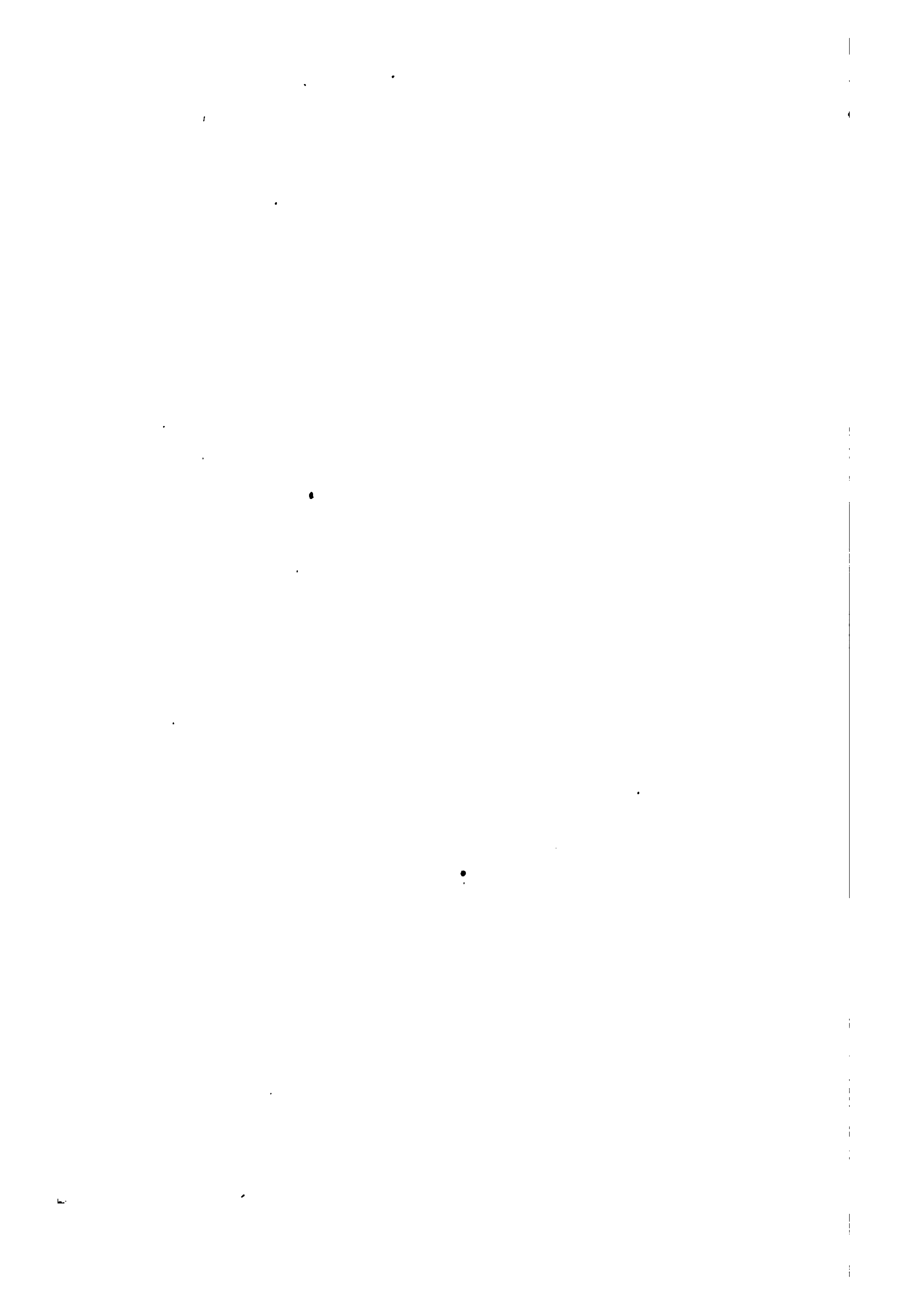
EIN BEITRAG ZUR PSYCHOLOGIE UND VÖLKERKUNDE

VON

DR. PHIL. P. BECK



BAD SACHSA IM HARZ 1906
HERMANN HAACKE
VERLAGSBUCHHANDLUNG



Inhaltsverzeichnis.

1. Kapitel.

Psychologie und Biologie.

Seitdem aus den biologischen Wissenschaften die Lebenskraft verschwunden ist, ist es allgemeine Überzeugung, daß alles Geschehen im Tier- und Pflanzenkörper chemischer und physikalischer Natur sei. Einige Forscher gaben sogar der Hoffnung Ausdruck, daß die Zeit einmal kommen werde, in der alles organische Geschehen als Folge der im Laboratorium experimentell gefundenen Gesetze über die Verbindung und Trennung der Elemente aufgefaßt werden wird. Die Chemie zerlegt alle Stoffe in die letzten Elemente und versucht dann durch Synthese das Zusammengesetzte aus dem Einfachen herzustellen. Wenn wir über die Natur eines Tieres, sagen wir eines Regenwurms, Auskunft haben wollen, können wir dasselbe im Verbrennungsrohr einäschern und dadurch den prozentualen Gehalt an Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff und Stickstoff feststellen. Dann können wir experimentell die möglichen Verbindungen dieser Elemente studieren und uns der Hoffnung hingeben, daß wir auf diese Weise einmal die chemischen Verbindungen erhalten werden, deren Zusammensetzung der Regenwurm ist. Es ist nun bekannt, daß die chemischen und physikalischen Studien wichtige Aufschlüsse über das Leben der Organismen, z. B. die Verdauung, Atmung, den Blutlauf u. a. geliefert haben. Ebenso bekannt ist es aber, daß es ganz unmöglich ist, lediglich durch chemische und physikalische Begriffe ein Verständnis für den Gesamtorganismus zu gewinnen.

Wie ein Löwe nach den Anschauungen der Chemie aus verhältnismäßig wenigen chemischen Elementen zusammengesetzt ist,

so besteht nach Annahme der experimentellen Psychologie alles Seelenleben aus einfachen Bestandteilen, nämlich aus Empfindungen, elementaren Gefühlen und Willensimpulsen. Die heutigen Vertreter der Psychologie hoffen, durch das experimentelle Studium dieser Elementarbestandteile Einblick in das menschliche Seelenleben zu erhalten. In der Tat sind unsere Kenntnisse über Vorgänge auf dem Grenzgebiet von Physiologie und Psychologie dadurch in erfreulicher Weise vermehrt worden. Es wird aber meiner Meinung nach der Nachwelt höchst wunderbar erscheinen, daß jemals der Gedanke auftauchen konnte, die ganze Psychologie auf diese Weise zu behandeln. Wenn ein Kulturhistoriker der Zukunft das Seelenleben des modernen Menschen nach dem beurteilen wollte, was in den heutigen Lehrbüchern der Psychologie zu finden ist, würde er zu der Meinung kommen, daß der heutige Mensch elementare Triebe und gefühlsbetonte Empfindungen hatte und daß er aus diesen Elementen mit Mühe und Not Wahrnehmungen zusammensetzte. Daneben gibt es dann noch ein Gebiet höherer Gefühle und komplizierter intellektueller Prozesse, die aber eigentlich gar nicht daseinsberechtigt sind, da sie mit Hilfe der allein seligmachenden Methode in keiner Weise bewältigt werden können und deren sich daher ein gebildeter Mensch als unwissenschaftlich eigentlich schämen sollte. Wenn einem Ingenieur in der Praxis Probleme vorkommen, wird er sich zur Lösung derselben an die Physik und Chemie wenden. Wenn er auch nicht immer eine befriedigende Antwort bekommen wird, so ist doch bekannt, daß die gesunde Entwickelung dieser Wissenschaften in erster Linie durch die beständige Fühlung mit der Praxis bedingt war. Wenn einem Geistlichen, Künstler oder Lehrer in seiner Tätigkeit psychologische Probleme entgegentreten, ist er dagegen dringend vor der Beschäftigung mit der heutigen Modepsychologie zu warnen. Er findet dort nur Auseinandersetzungen über die einzig statthafte Forschungsmethode, laute Anpreisungen derselben und die Versicherung, daß auf diesem Wege der Menschheit das Heil bereitet sei. Die behandelten Probleme sind nicht dem Leben entnommen, sondern sind unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, daß sie nach der Methode behandelt werden können. Die Methode ist nicht da um Probleme zu lösen, sondern Probleme sind da, um die Methode anzuwenden. Neun Zehntel von allen, die in Deutschland sich mit Psychologie be-

schäftigen, holen sich noch heute trotz aller Reklame der Neueren, ihre Belehrung bei Herbart, Lotze und anderen. Wer dem, der Brot fordert, Steine gibt, hat keinen Zulauf. Die Pädagogik stellt eben Probleme, die zum Bereich der höheren Gefühle und der komplizierten Prozesse gehören und bei denen die experimentelle Psychologie nur ungewisse Wechsel auf die Zukunft ausstellt. Wer aber nur wissen will, ob ein Junge nach einer Stunde Kopfrechnen Ermüdungserscheinungen zeigt, kann sich die Frage auch ohne seitenlange Zahlentabellen und komplizierte Apparate beantworten, die übrigens selbst bei solchen Fragen Exaktheit mehr vortäuschen als wirklich liefern.

Die Biologie hat sich von dem Wahn, daß sie nur eine Anwendung der Chemie und Physik sei, stets freigehalten. Unter den Begriffen, die sie selbständig entwickelt hat, und denen sie ihre Erfolge verdankt, hebe ich zwei heraus, die wieder unter sich eng zusammenhängen. Der erste ist die Berücksichtigung der gesamten Lebensverhältnisse, in denen der Organismus lebt. Der Biologe bezweifelt zwar nicht, daß der Walfisch aus chemischen Elementen zusammengesetzt sei, er geht aber nicht von dieser Wahrheit aus, sondern betrachtet seinen Bau als das Produkt des Lebens im Meer. Er geht nicht von der Lage der einzelnen Atome aus und baut sich daraus synthetisch das Ganze auf, sondern er geht von der gesamten Lebenslage aus und versucht dadurch Einsicht in die Einzelheiten des Organismus zu erhalten. Der zweite Begriff ist der Entwickelungsgedanke. Die Verhältnisse des Meeres haben den Walfisch nicht aus einer Masse ungeordneter Materie geschaffen, sie haben den Körper, der früher anderen Verhältnissen angepaßt war, nur für die neuen Verhältnisse umgeformt. An dem Körper des Walfisches finden sich Teile, die aus dem Leben im Meere gar nicht erklärt werden können und die als Überreste einer früheren Zeit aufgefaßt werden müssen, so z. B. die hinteren Extremitäten am Skelett des Tieres. Auch bei derartigen Umformungen sind die chemischen Gesetze, nach denen sich der Kohlenstoff mit anderen Elementen verbindet, sicher gewahrt. Unsere Kenntnisse dieser Gesetze sind aber so beschränkt, daß wir mit ihnen, von einigen wenigen Prozessen im Organismus abgesehen, nicht viel anfangen können. Ich glaube nun, daß das Objekt der Psychologie mit der Biologie weit mehr Verwandtschaft hat als mit der Chemie. In einigen Fällen ist die Seelen-

chemie, die alles psychische Geschehen als Verbindungen von Empfindungen und Elementargefühlen auffaßt, ohne Frage erfolgreich gewesen und es mag für den Fortschritt der Wissenschaft ganz nützlich gewesen sein, daß einmal der Versuch gemacht wurde, das ganze menschliche Seelenleben so zu behandeln. Auch Experimente mit negativem Resultat sind lehrreich und die Unbrauchbarkeit der experimentellen Psychologie für viele Gebiete des Seelenlebens scheint mir heute experimentell erwiesen. So kann der Versuch aussichtsreich erscheinen, die Grundbegriffe der Biologie zum Verständnis des Seelenlebens heranzuziehen. Da dieselben freilich nicht einmal auf dem Gebiet, für das sie geschaffen sind, alle Fragen beantworten, so ist es wenig wahrscheinlich, daß sie, auf ein anderes Gebiet übertragen, alle Probleme auflösen werden. Ich bin weit davon entfernt, so etwas zu versprechen. An Universalmittel glaubt heute ohnehin niemand mehr. Ich bin zufrieden, wenn durch jene Begriffe wenigstens auf einigen Gebieten einige Aufklärung erhalten werden kann. Im übrigen hängt nach meiner Meinung der Wert einer wissenschaftlichen Methode nicht von allgemeinen Prinzipien, sondern von den dadurch erhaltenen Resultaten ab. Wenn die Resultate der Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die Psychologie nur sehr dürftig ausfallen sollten, dann ist dadurch nur bewiesen, daß sie der heute üblichen experimentellen Methode ebenbürtig, nicht daß sie ihr unterlegen ist.

Dem biologischen Begriff der Lebensverhältnisse bilde ich den Begriff der Gesamtlage des Bewußtseins nach. Indem ich hoffe, daß dem Leser am Ende der Arbeit ganz klar sein wird, was ich damit meine, versuche ich zunächst den Begriff durch ein Beispiel zu erläutern.

Seit Descartes gilt es als die gewisseste Tatsache, daß das Ich existiert und neben dem Ich eine Außenwelt. Beides, das bewußte Ich und die Körperwelt sind ganz verschiedene Dinge. Die Gefühle der Lust und Unlust, die Wünsche, Affekte und Begierden, in denen sich unser Ich an die Außenwelt hängt, sind im Grunde nur Trübungen des Geistes. In Wirklichkeit besteht kein innerer Zusammenhang. Viele sind heute der Meinung, der Gegensatz von Ich und Außenwelt sei immer das Fundament des seelischen Lebens gewesen; mag dasselbe nun in Menschen oder Tieren aufgetreten sein. Bewußtsein wäre dann identisch mit Be-

wußtsein von Ich und Außenwelt. Damit stimmen nun einige Tatsachen unseres eigenen Seelenlebens nicht überein. Wenn wir eine melancholische Heidelandschaft oder einen heiteren Frühlingsmorgen betrachten, befinden sich für unser unmittelbares Bewußtsein die Gefühle, die uns bewegen, nicht nur in uns, sondern auch in der Landschaft. Unser Ich verschmilzt gleichsam mit der Außenwelt. Prüfen wir nachträglich unser Gefühlsleben, so sagen wir, wir haben unsere Gefühle auf die Landschaft übertragen. In Wirklichkeit ist die Landschaft weder traurig noch heiter, sie gehört ja zur Außenwelt, sie besteht aus Körpern, die mit unserm Seelenleben nichts gemein haben. Wir geben uns nur der poetischen Illusion hin, daß die Landschaft beseelt sei. Wir unterscheiden dies Sehen vom normalen Sehen als poetisch. So sagt Faust zum Erdgeist:

> Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles
> Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
> Dein Angesicht im Feuer zugewendet,
> Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
> Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
> Kaltstaunenden Besuch erlaubst du nur,
> Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
> Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.
> Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
> Die Riesenfichte stürzend Nachbaräste
> Und Nachbarstämme, quetschend, niederstreift
> Und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert;
> Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
> Mich dann mir selbst, und meiner eigenen Brust
> Geheime tiefe Wunden öffnen sich.
> Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
> Besänftigend herüber, schweben mir
> Von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch
> Der Vorwelt silberne Gestalten auf
> Und lindern der Betrachtung strenge Lust.

Derselbe Unterschied läßt sich zwischen dem ästhetischen Betrachten von Natur und Kunstwerken und dem alltäglichen

Sehen nachweisen. Der gotische Dom ist zunächst nur eine in bestimmter Weise gruppierte Menge Steine. Ästhetisch wirkt der Dom erst, wenn wir gleichsam mit ihm eins werden, wenn wir das sich von der Erde Wegsehnen, das sich nach oben Strecken in ihn hineinverlegen. Wir mögen noch so sehr überzeugt sein, daß der Dom zur Außenwelt gehört und nicht zum Ich, in dem Moment des ästhetischen Genusses geht das Bewußtein davon verloren. Beim ästhetischen und beim normalen Sehen befinden wir uns in einer verschiedenen Gesamtlage des Bewußtseins. Vielleicht hat der gegenwärtige Zustand immer bestanden, daß das normale menschliche Bewußtsein eine strenge Scheidung zwischen dem Ich und der Außenwelt macht, und daß die Menschen daneben als geistiges Genußmittel die Fähigkeit haben, durch dieses sich Hineinversetzen in die Außenwelt künstlerisch und poetisch sich zu erheben. Vielleicht ist das künstlerische Sehen erst eine Errungenschaft der Kultur und beruht auf einer neuen Synthese der Empfindungen und Elementargefühle, aus denen nach der atomistischen Psychologie das Seelenleben besteht. Dieser Annahme widersprechen nun viele bekannte Tatsachen. Nicht die Erwachsenen, sondern die Kinder besitzen die Fähigkeit, sich mit den Dingen zu identifizieren in hohem Maße. Beim Spiel stellen sie mit derselben Bereitwilligkeit Menschen, Tiere, Pflanzen, Tische und Stühle dar. Es ist schwer zu sagen, ob die Leichtigkeit der Personifikation aller Dinge auf einem unentwickelten Ichbewußtsein oder auf ungenügender Kenntnis der Außenwelt beruht. Die Bewußtseinslage Ich-Außenwelt ist beim Kind eben noch nicht so entwickelt wie beim Erwachsenen. Nur in einzelnen Momenten, die sich dem Erwachsenen deutlich als Gegensatz zum normalen Bewußtsein darstellen, überschreiten wir die Kluft zwischen Ich und Nicht-Ich, wie wir bei einem tiefen Strom nur durch künstliche Brücken von einem Ufer zum anderen gelangen können. Beim Kind ist der Strom noch seicht und kann leicht an jeder Stelle ohne künstliche Mittel überschritten werden.

Dasselbe gilt auch von den heutigen Naturvölkern und, soweit wir aus der Überlieferung schließen können, von den Vorfahren der jetzigen Kulturvölker. Das bezeugen zwei wichtige Dokumente, die Mythologie und die Sprache. Gewiß ist durch die verschiedene erkenntnistheoretische Stellung und die von der unseren abweichende Lage des Gesamtbewußtseins die Mythologie

nicht völlig erklärt, da sehr viele Faktoren an ihrem Zustandekommen beteiligt sind. Aber das eine geht doch aus der Mythologie hervor, daß es den Menschen jener Zeit nicht die geringste Schwierigkeit machte, Vorgänge, die wir als Bewegungen von Körpern oder als chemische oder elektrische Prozesse auffassen, für Handlungen von menschengleichen Wesen zu halten. Zwischen dem den Baum zerschmetternden Blitz und den Muskelgefühlen beim Zerschmettern eines Astes durch den Menschen, zwischen den vom Sturm getriebenen Wolken und einem laufenden oder fahrenden Menschen, zwischen dem Heulen des Windes und dem des Menschen bestand für jene Zeit offenbar eine sich unmittelbar aufdrängende Beziehung, die wir nur in Momenten poetischer Erhebung nacherleben können und deutlich von unserer sonstigen Auffassung der Außenwelt unterscheiden. Es ist nun kaum wahrscheinlich, daß der Wilde sich ebenso wie wir eines scharfen Gegensatzes von Ich und Außenwelt bewußt war und sich von uns durch stärkere poetische Anlage unterschieden hätte. Näher liegt die Annahme, daß der Gegensatz des Ich mit seinen Wünschen und Gefühlen und der körperlichen Außenwelt, die wir durch abstrakte, unpersönliche Begriffe wie Baum, Gewitter, Wind ordnen, der alten Zeit fehlte und daß der primitive Mensch die Empfindungen nicht durch die Kategorientafel Kants, sondern durch die Kategorien Ich und Handlung des Ich zu Einheiten zusammenschloß. Die Welt der Erscheinungen und damit die Gesamtlage des Bewußtseins war dann wesentlich von der unseren verschieden. Ich halte es für wahrscheinlich, daß im Laufe der Entwickelung die Kategorie des Dinges, der Substanz aus dem übertragenen Ichbegriff, die Kategorie der Kausalität aus dem übertragenen Bewußtsein der menschlichen Handlung hervorgegangen ist. Anfangs- und Endgebiet der Entwickelung sind aber so verschieden, daß die in den Momenten poetischer Erhebung in uns auflebende Bewußtseinslage unserer Vorfahren uns als Gegensatz gegen die moderne Betrachtung der Welt erscheint. Die poetische Naturbetrachtung ist dann nicht eine Errungenschaft der Kultur, sondern der Überrest der Welt der Erscheinungen unserer Vorfahren. In der Naturpoesie wandeln wir in den Gefilden hoher Ahnen. Wenn das Kätzchen den Garnknäuel fortstößt, um es im Sprung zu erhaschen, so äußern sich die überlieferten Jagdinstinkte im Spiel, die für seine Vorfahren, die Wild-

katzen, den Ernst des Lebens darstellten. So wiederholt sich im Spiel des Knaben das Jäger- und Kriegerleben unserer Ahnen und in unserer Poesie ihr Seelenleben. Dickens sagt einmal von einem Rennpferd, daß in seinen Augen uralte Prairien leuchteten. So stellt sich in manchen Erzeugnissen der Poesie und Kunst die Welt so dar, wie sie für unsere Vorfahren existierte. In alter Zeit verbanden die Menschen mit den durch das Rollen des Donners hervorgerufenen Empfindungen die Gefühle und Organempfindungen des vor Wut und Zorn heulenden Menschen. Wir wissen heute, daß der Donner nur aus Luftschwingungen besteht, die durch elektrische Entladungen hervorgerufen sind, wir wissen ferner, daß die Gefahr, vom Blitz erschlagen zu werden, verhältnismäßig gering ist, und daß wir jeden Tag durch Bazillen, mögliche Eisenbahnunfälle usw. uns in ebenso großer Gefahr befinden, als beim Gewitter, und doch erwacht in vielen bei jedem Blitzschlag eine instinktive Furcht, gerade wie wenn eine junge Ratte beim Geruch der Katze, die sie aus eigener Erfahrung gar nicht kennt, zu zittern anfängt. Herodot erzählt von den Skythen, daß sie einmal 30 Jahre fern von der Heimat in Asien kämpften. Währenddessen bemächtigten sich ihre Sklaven der Weiber und erzeugten ein neues Geschlecht, das den zurückkehrenden Greisen nicht Platz machen wollte. Da die Skythen mit Waffengewalt nichts ausrichten konnten, ergriffen sie die Peitschen, mit denen sie die Sklaven zu züchtigen pflegten, und knallten damit. Da ergriff die Söhne der Sklaven die Furcht, so daß sie sich freiwillig unterwarfen. Wir messen heute die Spannung der Atmosphäre in Volts und die Menge der bei einer Entladung sich ausgleichenden Elektrizitätsmenge in Coulombs; aber wenn der Donner rollt und die Blitze zucken, vergessen wir gar leicht Vernunft und Wissenschaft, wir hören nur noch die Peitschen knallen, und fürchten uns.

Man spricht zuweilen von Personifikation der Natur. Dieser Name kann zu einem Irrtum verführen. Man kann ihn so auffassen, als ob die Gesamtlage des Bewußtseins zu allen Zeiten dieselbe gewesen sei wie heute, daß die Menschen immer in der Kantschen Welt der Erscheinungen gelebt und früher noch etwas Besonderes, was auf subjektiver Täuschung beruhte, hinzugetan hätten. Das Wesentliche ist aber, daß der Gegensatz Ich-Nichtich noch nicht bestand, daß der Mensch jeden Vorgang mit Organ-

empfindungen und Muskelinnervationen begleitete, die den Vorgang innerlich nachahmten, und daß erst auf diese Weise die Fülle der Empfindungen synthetisch zu Einheiten zusammengeschlossen wurde. Heute ordnen wir die Welt der Erscheinungen durch abstrakte Begriffe wie Ding, Baum, Wolke. Uns erscheint daher die sogenannte Personifikation als Übertragung eines in die Außenwelt gar nicht gehörenden Begriffs, des Ichbegriffs, in dieselbe. Für uns ist der Vorgang nicht mehr notwendig zur Orientierung in der Welt, er ist nur noch ein Luxus, ein Spiel des menschlichen Geistes.

Das zweite Dokument für das alte Denken ist die Sprache. In der Zeit, als die Sprache entstand, muß der geschilderte Zustand das geistige Leben noch völlig beherrscht haben. Da wir uns noch heute dieses damals angefertigten Instrumentes bedienen, fallen wir scheinbar jedesmal, wenn wir sprechen, in das alte Denken zurück. Wir können keinen Vorgang und keinen Gegenstand beschreiben, ohne die Illusion hervorzurufen, daß alle Dinge handelnde Wesen sind. Der Wind heult, der Baum steht, fällt und biegt sich, der Fluß schlängelt sich durch das Tal, das Gebirge erhebt sich, die Sonne geht auf und unter, die Nachricht eilt durch das Land, die Gerechtigkeit verlangt Sühne für das Verbrechen, der Begriff umfaßt die Einzeldinge. Man kann sagen, die letzten Beispiele sind bewußte Metaphern. Das ist richtig; aber die Sprache bietet uns gar nicht die Möglichkeit, irgend etwas auszusprechen, ohne durch eine Metapher das Bild eines handelnden Wesens unterzuschieben. „Der Baum steht" ist doch ebenfalls eine Metapher, ebenso wie das Flüstern der Blätter und das Murmeln des Baches. Man schlage ein beliebiges Buch auf, einen Roman, ein geschichtliches, philosophisches oder auch mathematisches Werk — überall finden wir wollende und handelnde Wesen. Freilich wissen wir, daß die Sprache nur aus Zeichen und Symbolen der Dinge besteht, daß Worte und Begriffe nicht selbständige Wesen sind, wie Platon glaubte, und auch nicht zweckmäßig wollende und handelnde Wesen, wie Aristoteles lehrte. Aber die geschilderte Eigenart der Sprache beruht doch sicher nicht auf einem Zufall. In alter Zeit glaubte man, daß die Versteinerungen in den Felsen dadurch entstanden seien, daß die Natur spiele und neben vielen anderen Formen auch die Bilder organischer Wesen hervorbringe. Wir wissen jetzt, daß diese lebenden Wesen

wirklich einmal existierten, und daß da, wo jetzt fester Boden ist, einst das Meer seine Fluten wälzte. Ebenso ist die Sprache der versteinerte Abdruck der alten Erkenntnistheorie; zwar vielfach verändert, wie ja auch die Versteinerungen der Muscheln deformiert sind, und vielfach durch darüber gelagerte neue Bildungen umgestaltet, aber doch soweit erhalten, daß wir den alten Zustand in ungefähren Umrissen rekonstruieren können.

Das hier besprochene Verhalten des Menschen zur Natur und zu Kunstwerken hat man die innere Nachahmung genannt. Wir ahmen bei der ästhetischen Betrachtung den gotischen Dom innerlich nach, ebenso den Athleten im Zirkus, den laufenden Hirsch und den dahinbrausenden Schnellzug, wenn uns bei seinem Anblick Bewegungsdrang und das Gefühl der Kraft überkommt. Diese innere Nachahmung, die darin besteht, daß jede Wahrnehmung mit der Ausführung einer der gesehenen analogen Bewegung oder deren Innervation verbunden ist, weist auf eine längst entlegene Zeit zurück, in der nicht die auf Berechnung und Überlegung des Kulturmenschen beruhenden Handlungen, sondern die Nachahmungshandlungen vorherrschend waren, die bekanntlich ein gemeinsamer Besitz des Menschen und seines tierischen Vettern, des Affen, sind. Die innere Nachahmung kann doch nur als rudimentärer Rest äußerer Nachahmung aufgefaßt werden. Die bei jeder Wahrnehmung erfolgende innere Nachahmung setzt daher eine Zeit voraus, in der die äußere Nachahmung einen großen Teil der menschlichen Handlungen bestimmte. Wir können drei Arten menschlicher Handlungen unterscheiden. Die Vernunfthandlungen sind durch selbständige Überlegung hervorgerufen. Ihr Ausgangspunkt und meistens auch ihr Ziel ist das Individuum, das Ich. Die Nachahmungshandlungen beruhen auf der menschlichen Gemeinschaft. Sie machen noch heute einen großen Teil aller menschlichen Handlungen aus, wenn wir sie auch in unserer Selbstbeurteilung durch nachträgliches Unterschieben von vernünftigen Motiven in Vernunfthandlungen umdeuten. Die letzte Gruppe sind Instinkthandlungen und Reflexbewegungen. Parallel mit den beiden ersten Gruppen von Handlungen gehen verschiedene erkenntnistheoretische Perioden. Den Vernunfthandlungen entspricht die Gegenüberstellung von Ich und Außenwelt, den Nachahmungshandlungen die Welt der inneren Nachahmung. Was entspricht nun den Instinkthandlungen?

Es ist oft das Problem behandelt worden, ob die Tiere Reflexmaschinen sind, oder ob sie mit ihren Handlungen vernünftige Zweckvorstellungen verbinden. Diese Fragestellung setzt voraus, daß Bewußtsein dasselbe ist wie Bewußtsein des Gegensatzes von Ich und Außenwelt. Es ist als selbstverständlich angenommen, daß, wenn das instinktiv handelnde Tier überhaupt beseelt ist, es den Seelenzustand des modernen Menschen haben müsse, und daß die Unterschiede nur quantitativer, nicht qualitativer Natur seien. Denn nur unter dieser Bedingung kann von Zweckvorstellungen die Rede sein. Eine Vorstellung ist doch nichts anderes, als die Annahme von Gegenständen und Dingen um uns herum. Zur Beantwortung der Frage, wie ein Bewußtsein beschaffen sein muß, das mit Instinkthandlungen verbunden ist, haben wir zwei Möglichkeiten. Erstens können wir die physiologische Beschaffenheit des Menschen, die ihm Wahrnehmungen und Vorstellungen, also die Konstruktion einer Außenwelt ermöglicht, mit der körperlichen Beschaffenheit der Tiere vergleichen, deren Leben zum großen Teil oder ausschließlich auf Instinkten beruht. Das psychische Geschehen können wir leider nicht vergleichen, da wir in das der Tiere keinen Einblick haben, und darum müssen wir uns mit den physiologischen Grundlagen begnügen. Zweitens können wir das seelische Verhalten des Menschen in den Momenten untersuchen, in dem sein Handeln dem instinktiven Tun des Tieres, wenn auch nicht gleicht, so doch nahekommt. Beide Methoden sollen im folgenden verwandt werden.

Eine Wahrnehmung denken wir uns heute in folgender Weise entstanden. Unsere Sinne, Auge, Ohr und Hautsinn, werden durch irgendwelche äußere Einflüsse erregt. Diese Erregung pflanzt sich bis in das Gehirn fort und wird dort zu einer Wahrnehmung oder Vorstellung des Gegenstandes verarbeitet. Damit ist der Vorgang im allgemeinen abgeschlossen. Wenn ich einen Stuhl vor mir sehe, so bedeutet das: Lichtstrahlen von bestimmter Wellenlänge und bestimmter räumlicher Ordnung haben die Netzhaut getroffen und erzeugten im Gehirn, verbunden mit gewissen Bewegungen der Augenmuskeln, Lokalzeichen der Netzhaut usw. die Vorstellung eines außer mir befindlichen räumlichen Gegenstandes. Zuweilen schließen sich nun an diesen Vorgang der Wahrnehmung andere Vorgänge an. Die Wahrnehmung wird

die Veranlassung zu irgendeiner Handlung, indem der wahrgenommene Gegenstand irgend einen Gefühlswert für mich hat, der seinen Besitz oder seine Entfernung wünschenswert macht. Der Gegenstand selbst gehört nur der Außenwelt an. In dem Gefühlswert des Gegenstandes macht sich das von der Außenwelt unterschiedene Ich geltend. Ob bei einer streng wissenschaftlichen Untersuchung die Ansicht haltbar ist, daß es Empfindungen und Wahrnehmungen ohne jeden Gefühlston gibt, lasse ich dahingestellt. Auf jeden Fall ist dieser Gefühlston oft so schwach, daß wir im täglichen Leben nicht darauf achten. In diesem Falle machen wir Wahrnehmungen, die für uns rein objektiv sind, die zu unserem Ich wenigstens scheinbar in gar keiner Beziehung stehen, die nur als Teile des Nicht-Ich, der Außenwelt in Betracht kommen. Besitzt nun eine Wahrnehmung deutlichen Gefühlswert, so kommt nach der vulgären Psychologie etwas ganz Neues, dem Gegenstand Fremdes hinzu. Das Ich setzt sich in Beziehung zu diesem Teil des Nicht-Ich und macht ihn zum Gegenstand seiner Wünsche und seines Handelns. Wahrnehmen und Handeln sind so zwei ganz verschiedene Gebiete, die zwar vielfach in Beziehung zueinander treten, aber doch ihrem Wesen nach voneinander unabhängig sind. Das Bewußtsein dieser gegenseitigen Unabhängigkeit findet seinen Ausdruck in der Gegenüberstellung von Ich und Außenwelt. Dieser Gegensatz ist nun auch physiologisch begründet. Unsere Nerven sind entweder sensorische oder motorische. Ein Nerv kann nicht zugleich der Wahrnehmung und dem Handeln dienen. Der eine Teil des Nervensystems dient der Erzeugung der Wahrnehmungen, der andere ruft die Bewegung hervor. Der Zusammenhang beider Systeme wird in den Nervenzentren, vor allem dem Gehirn hergestellt. Das Gehirn erscheint so als das Zentralorgan des Lebens. Es gleicht dem Hauptquartier, zu dem alle Nachrichten geschickt werden und von dem alle Befehle ausgehen.

Diese hohe Bedeutung kommt aber dem Gehirn nicht auf allen Stufen des Organismus zu. Pflanzen haben weder Gehirn noch ein Nervensystem. Wenn eine Blüte sich im Sonnenlicht öffnet und in der Nacht schließt, wenn eine Kletterpflanze sich bei Berührung mit dem festen Gegenstand um denselben windet, so schreiben wir der Pflanze nicht die Bewußtseinsvorgänge des Menschen zu. Wir glauben nicht, daß die Pflanze die Stange

wahrnimmt, den Wunsch hat, sich daran festzuhalten, und sich darum an ihn anschmiegt. Es fehlt ja das Gehirn, das die Empfindungen in Wahrnehmungen verarbeitet und irgend welche Muskeln oder entsprechende Organe zur Bewegung veranlassen kann. Wir reden hier nur von Reiz und Reaktion. Durch die Berührung der Pflanze mit der Stange wird das Wachstum der Pflanze unmittelbar bestimmt. Der Reiz ruft nicht erst eine Wahrnehmung und diese eine Willenshandlung hervor, sondern die äußere Einwirkung bestimmt unmittelbar die entsprechende Bewegung und die damit verbundenen chemischen Prozesse. Die Fortpflanzung des Reizes findet hier in Ermangelung von Nerven offenbar durch die organische Substanz selbst statt. Auch bei niederen Tieren kann der Vorgang nur in dieser Weise verlaufen; denn auf der untersten Stufe des Tierreiches fehlen noch Gehirn und Nerven. Die Reaktion findet durchaus nicht nur an der gereizten Stelle statt. Die Fortpflanzung des Reizes erfolgt aber nicht durch besonders dazu ausgebildete Organe, sondern durch die Substanz des Tierkörpers selbst. Das Prinzip der Arbeitsteilung brachte es nun mit sich, daß einzelne Teile des tierischen Körpers für den Zweck der Fortleitung des Reizes nach den die Reaktion ausführenden Teilen ausgebildet wurden. Diese Organe sind die Nerven. Ein den ganzen Körper beherrschendes Zentralorgan fehlt zunächst; die Nerven haben ja nur den Zweck, den Reiz von den Sinnesorganen nach den Bewegungsorganen fortzupflanzen. Auch hier werden wir noch nicht von Wahrnehmung sprechen. Das Tier sieht und fühlt die im Wasser schwimmenden Nahrungsteilchen noch nicht, sondern die von denselben ausgehenden Druckreize — oder chemischen Einflüsse — lösen ohne eine dazwischentretende Wahrnehmung und darauffolgenden Willensentschluß die Reaktion aus. Ob diese niederen Tiere Bewußtsein haben oder nicht, können wir nicht wissen. Nur das ist wohl sicher, daß, falls Bewußtsein vorhanden ist, dasselbe wesentlich anders beschaffen sein muß, als das menschliche. Der große Gegensatz, der das menschliche Bewußtsein beherrscht, der Gegensatz von Wahrnehmung und Handlung des Ich, von Außenwelt und Ich kann jedenfalls noch nicht vorhanden sein. Als charakteristisches Merkmal des Bewußtseins auf dieser Stufe können wir nur die Einheit von Ich und Außenwelt bezeichnen.

Die Entwickelung des Tierreichs erstrebt eine immer höhere Anpassung an die Lebensverhältnisse. Diese Anpassung wird in doppelter Weise erreicht. Erstens vervollkommnet sich die Fähigkeit, die den Organismus treffenden Reize aufzufassen und zu unterscheiden, und zweitens die Fähigkeit, in mannigfacher Weise auf die verschiedenen Reize zu reagieren. Aus der allgemeinen Reizbarkeit des Protoplasmas entwickeln sich Organe, die nur für bestimmte Reize zugänglich sind, das Auge für Lichtreize, die Geschmackszellen für chemische Einflüsse, das Ohr für Lufterschütterungen. Auch mit der Differenzierung der Sinnesorgane ist die Fähigkeit, Wahrnehmungen zu machen, die von den Handlungen gesondert als Außenwelt im Bewußtsein des Tieres vorhanden sind, durchaus nicht gegeben. Wenn eine Schlange mit einem Stab berührt wird und sich um ihn ringelt, braucht der Hergang kein anderer zu sein, wie bei der Schlingpflanze, zumal eine enthirnte Schlange diese Bewegung genau so ausführt, wie eine gesunde. Gewiß werden die von dem Stab erzeugten Reize nicht durch den ganzen Schlangenkörper, sondern durch die Nerven fortgeleitet, der Reiz passiert dabei Nervenzentren und geht in diesen von den sensorischen auf motorische Bahnen über, die die Bewegung auslösen. Der Unterschied des Vorganges bei der Schlingpflanze und der Schlange ist nur der des Einfachen und Komplizierten; aber etwas wesentlich Neues hier anzunehmen, ist mindestens unnötig. Die Zentralorgane haben zunächst nur den Zweck von elektrischen Schaltapparaten. Wie in der Telephonanlage einer Stadt nicht jeder Teilnehmer mit jedem anderen verbunden ist, sondern alle nur durch das Hauptamt miteinander verkehren können, so ist nicht jede Körperstelle eines Tieres, die einen Reiz aufnehmen kann, mit allen anderen, die die zu dem Reiz gehörende Reaktion ausführen, verbunden, sondern durch ein Zentralorgan, in dem die durch die Summe der Reize bestimmte Verbindung hergestellt wird. Wie diese Schaltung, die Übertragung von den sensorischen auf die motorischen Nerven, erfolgt, wissen wir freilich nicht, ebensowenig wie wir von dem Wesen des nervösen Vorganges überhaupt etwas wissen. Daß aber eine solche Übertragung möglich ist, sehen wir an den komplizierten Reflexen, die wir am eigenen Körper oder bei Tieren beobachten. Mit diesem Vergleich soll nicht gesagt sein, daß die sich um einen Ast windende Schlange das

ohne Bewußtsein tut, nur die speziell menschliche Form des Bewußtseins, die den Vorgang in die Wahrnehmung des Astes und den Entschluß zur Handlung zerlegt, scheint mir ausgeschlossen.

Die Leistungsfähigkeit der Sinnesorgane wird bei den höheren Tieren dadurch wesentlich gesteigert, daß die Sinnesorgane selbst mit Muskeln versehen sind und bei einem Reiz sich so einstellen können, daß sie den Reiz möglichst genau und scharf auffassen. So können wir das Trommelfell spannen, das Auge bewegen, die Linse des Auges auf verschiedene Entfernungen einstellen, die Geruchsreize durch Schnüffeln steigern.

Der das Organ treffende Reiz ruft dann nicht sofort die eigentliche Reaktion hervor, sondern erzeugt zunächst eine Art Vorreaktion. Die Lichtreize, die die Netzhaut des Raubtieres treffen und von einem Beutetier ausgehen, rufen nicht sofort den Sprung hervor, sondern veranlassen zunächst die Einstellung der Linse auf die betreffende Entfernung. Diese Einstellung bedingt die Stärke der Anspannung der Muskeln beim Sprung. Sie ist zunächst nur ein Teil des Gesamtvorganges. Sie braucht nicht als das Gefühl der Muskelanstrengung im Auge oder als das Bewußtsein der Entfernung eines Gegenstandes gesondert zum Bewußtsein zu kommen, sondern steht noch ganz im Dienst der Hauptreaktion. Sie gleicht dem Vorgehen von Patrouillen, die ein Offizier vorschickt, ehe er den Feind angreift, um sich über Stärke und Stellung des Gegners klar zu werden und danach seinen Angriff zu regeln.

Die psychologische Forschung hat nun ergeben, daß bei dem Bewußtseinsvorgang, den wir Wahrnehmung eines Gegenstandes nennen, nicht nur die die Netzhaut treffenden Lichtreize in Betracht kommen, sondern daß erst die feste Verknüpfung derselben mit den Innervationen der Muskeln des Sinnesorganes die Vorstellung erzeugen. Was wir „Sehen" nennen, entspricht nicht der Reizaufnahme der niederen Tiere, sondern der Vorgang enthält Reiz und Reaktion in sich. Nur ist es nicht die ursprüngliche Reaktion, die unmittelbar der Erhaltung des Individuums dient, sondern es ist eine Reaktion, die nur den Zweck der genauen Reizaufnahme hat. Wie sich in der Strategie der Aufklärungsdienst zum Teil ganz von der eigentlichen kriegerischen Tätigkeit losgelöst hat, indem schon in Friedenszeiten genaue Kartenaufnahmen gemacht werden, so haben sich jene Vorreak-

tionen auf die Reize allmählich verselbständigt. Wir können sehen, beobachten und wahrnehmen, ohne irgend eine weitere Handlung daran anzuschließen. Der letzte Zweck des Wahrnehmens ist natürlich immer die Handlung, auch wenn dieser Zweck im einzelnen Falle zurücktritt. So ist ja auch der letzte Zweck des kartierenden Generalstabsoffiziers der Krieg, auch wenn für sein augenblickliches Bewußtsein nur die genaue Landesaufnahme das Ziel seiner Bemühungen ist. Die ganze Gruppe der Vorreaktionen ist aber von den eigentlichen Handlungen so verschieden und durch ihre Eigenart so in sich geschlossen, daß sie sich für unser Bewußtsein von dem übrigen Seeleninhalt absondert und als Außenwelt, als Nicht-Ich im Gegensatz zum Ich, zur Welt des Wollens und Handelns zum Bewußtsein kommt.

Die Loslösung der Wahrnehmung von der Handlung gewann erst durch Kombination mit einer anderen Entwickelungsreihe die spätere hohe Bedeutung. Bei gesellig lebenden Tieren, vor allen den Affen, finden sich eine große Zahl sogenannter Nachahmungshandlungen. Die Reize, die von den bewegten Gliedern eines Tieres ausgehen, rufen in dem anderen dieselbe Bewegung hervor. Ich lasse dahingestellt, wie man sich die Entwickelung der Nachahmungshandlungen aus den Instinkthandlungen zu denken hat. Auf jeden Fall waren die Nachahmungshandlungen für die Tiere, deren Erhaltung durch Herdenbildung gefördert wurde, von großer Bedeutung. Besteht das Leben eines Tieres wie bei den Affen zum großen Teil aus Nachahmungshandlungen, so verbinden sich mit den Lichtreizen, die von den bewegten Gliedern des anderen Tieres ausgehen, neben den Innervationen der Augenmuskeln, die Richtung und Entfernung bestimmen, auch noch die Bewegungsempfindungen, die mit der Ausführung derselben Handlung verbunden sind. Es ist bekannt, daß noch heute bei genauer Selbstbeobachtung in jeder Vorstellung einer Bewegung die Muskelgefühle, die mit Ausführung der betreffenden Bewegung verbunden sind, vorhanden sind, Gehen, Laufen und Tanzen können wir nicht vorstellen ohne Innervation der entsprechenden Muskelgruppen. Selbst die Vorstellung der rollenden Kugel, des sich im Sturm neigenden Baumes, des heulenden Windes, ist mit Organempfindungen verknüpft. Es kann daher als wahrscheinlich angenommen werden, daß die Verknüpfung von Muskelempfindungen mit der Wahrnehmung der Bewegung eines Tieres derselben Art,

auf alle Wahrnehmungen übertragen wurde, die ähnliche Reize darboten, oder die, wie wir heute sagen, von bewegten Körpern ausgingen. Das Wesen der Wahrnehmung einer Bewegung besteht dann in der Verknüpfung mit Muskelempfindungen. Verbinden wir dieselben beim Anblick des Abendhimmels mit den Wolken, dann wandern die Wolken und der Mond steht still, verbinden wir sie mit dem Mond, dann wandert der Mond und die Wolken stehen still. Wie wir aber auch beim Stehen und Liegen Muskelempfindungen haben, so verknüpften sich bei nachahmenden Tieren dieselben mit dem Anblick des ruhenden Genossen und weiterhin auch mit der Wahrnehmung ruhender Gegenstände. Nicht nur die Wahrnehmung des fallenden, sondern auch des stehenden und liegenden Baumes wurde so associativ mit Zuständen des eigenen Körpers verbunden. So verband sich das Bewußtsein der eigenen körperlichen Tätigkeit mit fast allen das Auge treffenden Reizen. So war die Welt nicht nur räumlich geordnet, sondern die Mannigfaltigkeit der Empfindungen wurde durch das in die Welt hineingesetzte Bewußtsein der eigenen körperlichen Tätigkeit synthetisch zu Einheiten zusammengeschlossen. Sprache und Mythologie sind die Überreste dieser psychischen Situation.

Während beim Tier die Instinkthandlungen und in der geschilderten Periode die Nachahmungshandlungen überwiegen, gewannen schließlich die Vernunft oder Willenshandlungen das Übergewicht. Schon bei den Nachahmungshandlungen ist das Motiv der Handlung eine Vorstellung, nämlich die Vorstellung eben dieser Handlung. Die weitere Entwickelung der Vorstellungen vor allem die Entstehung des Zeitbewußtseins, das nach Kant neben Raum und Verstandeskategorien das dritte konstitutive Element der Welt der Erscheinungen des heutigen Menschen ist, bedingte den Übergang von der Nachahmungs- zur Vernunftperiode. Bei der Herrschaft der Nachahmung ruft eine Vorstellung die betreffende Handlung sofort hervor. Bei der Herrschaft der Vernunft kann die Vorstellung vergangener und zukünftiger Ereignisse das Handeln bestimmen. Der Nachahmende kennt nur die Gegenwart, der Vernünftige nur Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart ist für ihn nur der Grenzpunkt zwischen beiden. Erst auf dieser Stufe entwickelt sich das Bewußtsein der Individualität. Das Subjekt der Instinkthandlungen ist die Art, das

Subjekt der Nachahmungshandlungen die Gemeinschaft, das Subjekt der Vernunfthandlungen das Ich.

Ich hoffe, durch das Gesagte den Begriff „Gesamtlage des Bewußtseins“ klargestellt zu haben. Die verschiedenen Gesamtlagen folgen in der Entwickelungsgeschichte des Menschen aufeinander. Das darf aber nicht mißverstanden werden. Die Biologie nimmt an, daß unsere Vorfahren einmal fischähnlich waren. Ihr Körper war dem Leben im Wasser angepaßt. Als sie Landbewohner wurden, verschwand nicht mit einem Male der alte Körper, um einem neuen, dem Landleben angepaßten, Platz zu machen, sondern er formte sich allmählich um. Einige Teile traten in den Dienst der neuen Zwecke, andere dagegen waren völlig zwecklos geworden, sie verkümmerten, blieben aber doch als Rudimente erhalten. Das alte Haus wurde nicht eingerissen, um ein neues an seiner Stelle zu errichten; es wurde nur umgebaut. Dabei kam es vor, daß einige Räume in den neuen Plan nicht einbezogen wurden und als wunderbare Anhängsel stehen blieben, andererseits wurden auch ganz neue angebaut. Der ganze Bau erweiterte sich. Die alten Wohnräume waren zu eng, sie dienten nur noch als Rumpelkammern oder blieben leer. So denke ich mir auch die seelische Entwickelung. Der Kulturmensch bewohnt einen Neubau mit großen Fenstern, die Licht und Luft frei einströmen lassen. Nur selten fühlt er sich veranlaßt, die alten Räume zu besuchen. Er kann sich gar nicht denken, daß seine Vorfahren hier gewohnt haben sollten und wenn er durch den Schein der Fackel allerlei Wesen darin aufscheucht, so kommt er vielleicht zu der Meinung, daß hier seit jeher nur Eulen und Fledermäuse gehaust hätten. Vielleicht überkommt ihn aber auch beim Anblick des aufgestapelten Urväterhausrates Wehmut und Sehnsucht nach der dunklen und engen Behaglichkeit der Vorzeit; denn Licht und Luft kann uns leicht zu viel werden. Die Seelenatomisten lehren, daß der ganze Bau aus einzelnen Ziegelsteinen, den Empfindungen, besteht, die durch Mörtel miteinander verbunden sind. Den Seelenmörtel nennt man Assoziation. Das ist unzweifelhaft wahr und ein Teil der Eigenart des Gebäudes erfordert zu seinem Verständnis die Kenntnis der Beschaffenheit dieser Elemente. Gerade die wichtigsten Probleme werden sich aber kaum auf diesem Wege lösen lassen.

Als Merkmal des Urbewußtseins hatte ich das Fehlen des

Gegensatzes von Ich und Außenwelt hingestellt. Müssen wir uns nun mit diesem negativen Kennzeichen begnügen oder zeigt uns die Selbstbeobachtung Vorgänge, die der ältesten Bewußtseinsform nahe kommen? Wo wir solche Vorgänge suchen müssen, ist ohne weiteres klar. Je mehr in irgend einem Falle unser Verhalten mit dem der Tiere übereinstimmt, um so mehr sind wir berechtigt, anzunehmen, daß auch unser Bewußtseinszustand dem entsprechenden der Tiere gleicht. Das ist der Fall bei heftigem Hunger und Durst, in der Geschlechtsliebe, beim Kampf, in der Angst und ähnlichem. Allerdings sind diese Zustände beim Menschen meist nicht so stark ausgeprägt, daß sie das, was den Menschen zum Menschen macht, ganz zurücktreten ließen. Die Angst zeigt sich oft nur in der inneren Unruhe, die das vernünftige Denken vielleicht hemmt aber nicht unterdrückt. Je stärker aber jene Affekte und Begierden sind, um so mehr verschwindet der normale menschliche Bewußtseinszustand und es bleibt schon nach der Beurteilung des täglichen Lebens nur das Tier im Menschen übrig. Dem Heißhungrigen, dem Verdurstenden, dem Wütenden, dem Verzweifelten rechnen wir seine Handlungen nicht voll an. Sein Ich ist ja verschwunden. Nicht er ist es, der handelt, sondern die Leidenschaft in ihm. Schon bei starkem Appetit nehmen wir die Speise nicht in gewöhnlicher Weise als einen zur Außenwelt gehörenden Gegenstand wahr. Sie hat einen starken Gefühlswert für uns, d. h. das Sensorische und Motorische hängen enger miteinander zusammen als sonst. Ist der Heißhunger noch durch den Willen beherrscht, so können wir zwar verhindern, sofort wie das Tier darüber herzufallen. Daß aber der Speichel im Munde zusammenläuft, können wir nicht verhindern, da dieser Teil der durch den Anblick der Speise hervorgerufenen Reaktion nicht unter der Herrschaft des Willens steht. Je stärker nun die Begierde, um so geringer wird die Kraft des Willens sein. Wie bei dem hungrigen Tier löst dann der Anblick der Speise die Reaktion des Darüberherfallens und Verschlingens aus und der augenblickliche Bewußtseinszustand rechtfertigt es nicht, wenn die nachträgliche Reflexion den Vorgang in die Wahrnehmung der Speise und den Entschluß sie zu verzehren zerlegt.

Wie die Erdoberfläche erschüttert wird, wenn die glühenden Massen im Innern sich regen, so wird bei jedem Affekt der normale Vorstellungsverlauf, in dem das Bewußtseinsleben des heutigen

Menschen sich im allgemeinen abspielt, gestört. Daß er ganz verschwindet, werden wohl nur wenige am Heißhunger — eher am Durst — zu beobachten Gelegenheit gehabt haben. Allgemein bekannnt ist diese Tatsache beim Schreck. Ein heftiger Schreck kommt uns als völlig einheitlicher Zustand zum Bewußtsein. Entwickelungsgeschichtlich kann man sich die Symptome des Schreckens so entstanden denken. Bei niederen Tieren ist der Instinkt des sogenannten Sichtotstellens weit verbreitet. In der Gefahr hört alle Bewegung, oft sogar der Atem auf. An eine beabsichtigte Verstellung ist natürlich nicht zu denken, zumal der Zustand wahrscheinlich in den meisten Fällen mit wirklicher Bewußtlosigkeit verbunden ist. Der Instinkt ist sicher für viele Tierarten nützlich, da man beobachtet hat, daß Schlangen über den verfolgten Frosch, der in diesen Zustand geriet, hinwegkrochen. Bei höheren Tieren ist die plötzliche Erschlaffung aller Muskeln, des Blutlaufes und der Atmung bei plötzlich eintretender Gefahr wohl nur durch Vererbung erklärlich. Daß der Zustand erblich ist, geht auch daraus hervor, daß Preyer[1]) ihn bereits am zweiten Tage nach der Geburt bei einem Kinde beobachtete. Mosso[2]) schreibt darüber: „Wer in seinem Aquarium Salamander besitzt, versuche einen davon mittels einer Pinzette bei einem Beine zu erfassen und ziehe ihn aus dem Wasser; man wird sehen, daß er einige Minuten unbeweglich und fast erstarrt bleibt. Die Frösche sind, wenn sie eine heftige Erregung der Empfindungsnerven erleiden, nicht mehr imstande, irgend welche Bewegung zu machen .... Die Pferde zittern, wenn sie den Tiger erblicken, und sind nicht mehr imstande zu fliehen. Selbst die Affen können sich nicht länger auf den Beinen erhalten, wenn sie wirklich große Furcht haben." „Kinder und Frauen, welche von einer heftigen Furcht überrascht werden, wenden den Rücken, bedecken die Augen mit den Händen oder verkriechen sich in einen Winkel ohne mehr um sich zu blicken; im Entsetzen denken auch die unerschrockensten Männer nicht an die Flucht; es scheint, als wären ihnen die zur Verteidigung dienenden Nerven durchschnitten, und sie überlassen sich ihrem Schicksale." Zahlreiche weitere Beispiele führt Preyer in seiner Abhandlung „Die Kataplexie" (Jena 1878) an. Ist die vorstehende

---

[1]) Preyer, Seele des Kindes. 2. Aufl. S. 6.

[2]) Mosso Furcht. Übers. v. W. Finger, Leipzig 1889. S. 212. 213.

Ableitung zutreffend, dann ist der Schreck das rudimentäre Auftreten einer uralten tierischen Instinkthandlung mit dem begleitenden Bewußtseinsvorgang. Daß beide, der körperliche Vorgang und der Bewußtseinszustand nicht zu trennen sind, hat Lange in seiner vortrefflichen Arbeit „Über Gemütsbewegungen“[1]) ausgeführt. „Man nehme bei dem Erschrecken die körperlichen Symptome fort, lasse seinen Puls ruhig schlagen, seinen Blick fest sein, seine Farbe gesund, seine Bewegungen schnell und sicher, seine Sprache kräftig, seine Gedanken klar — was bleibt dann noch von seinem Schreck übrig?“

Die Wut ist der Bewußtseinszustand des kämpfenden Tiermännchens. Da im Kampf alle Muskeln stark angestrengt sind, ist der Blutlauf beschleunigt, um den Stoffverbrauch in den Muskeln auszugleichen, und die Atmung verstärkt, um das Blut schneller zu reinigen. Zu den Symptomen der Wut gehören daher beschleunigte Herztätigkeit und heftiges Atmen. Als Folge der verstärkten Atmung hebt sich die Brust und die Nüstern beben. Mit dem heftigen Ausstoßen der Luft aus den Lungen verbindet sich lautes Schreien und Heulen. Die ganze Körpermuskulatur gerät in Erregung. Es erfolgt ein wildes Umsichschlagen, Kinder wälzen sich oft, wie mit einem Gegner ringend, auf der Erde. Von den Muskeln werden am meisten die in Tätigkeit versetzt, die zum Schlagen gebraucht werden. Fehlt ein Gegner, so erfolgen Schläge auf beliebige Gegenstände, oder es wird wenigstens die Faust geballt und drohend wie zum Schlag erhoben. Zuweilen erfolgen Wurfbewegungen oder der Körper wird wie beim Angriff vorn übergebeugt. Im höchsten Stadium der Wut werden die Zähne in Tätigkeit gesetzt, entweder zum Beißen oder zum Knirschen. Alle diese Bewegungen werden nicht durch einen Entschluß des vernünftigen Ich hervorgerufen. Der Körper arbeitet wie eine willenlose Maschine. Wir schreiben daher all dies Tun nicht dem betreffenden Menschen zu. Er ist ja „außer sich“, es ist die Wut oder der Zorn, der wie ein Dämon in ihm haust.

Ferner verweise ich auf den Zustand des Menschen bei hochgradiger geschlechtlicher Erregung und in der Panik. Letztere weist bekanntlich zwei Formen auf. Die eine ist der panische Schreck, der bereits besprochen wurde, die andere die Stimmung

---

[1]) Übers. v. Kurella, Leipzig 1887.

des sauve qui peut, die als Überrest tierischer Fluchtinstinkte aufgefaßt werden kann und aus Schilderungen von Schlachten, Theaterbränden, Schiffsunfällen usw. bekannt ist. Der Gegensatz der verschiedenen Bewußtseinslagen läßt sich durch den Gegensatz des unter der Herrschaft des Willens und der Vernunft stehenden Römerheeres und ihrer barbarischen Gegner studieren. Kampfeswut und Panik sind die Stärke und die Schwäche barbarischer Heere. Hat die Berserkerwut, der furor teutonicus ausgetobt, tritt regellose Flucht oder völlige Erschlaffung ein, in der der Krieger sich willenlos hinschlachten läßt. Auch die Kreuzzüge bieten interessante Belege für die nahe psychische Verwandtschaft von Heroismus und Panik.

Ich leugne nicht, daß es unmöglich ist, bei unserm gegenwärtigen Wissen die Vorgeschichte aller Affekte und Gemütsbewegungen auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu rekonstruieren. Auch da, wo einige Wahrscheinlichkeit erzielt werden kann, fehlt der mit Zahlenreihen und autographischen Kurven verbundene Schein der Exaktheit. Darauf beruht wohl in erster Linie die bei den meisten experimentellen Psychologen zu beobachtende Abneigung gegen entwickelungsgeschichtliche Ableitung psychischer Gebilde. Die Undurchführbarkeit im Einzelnen ist aber kein Grund gegen die Anwendung der Prinzipien der Deszendenztheorie, Die Biologen wissen auch nicht zu sagen, ob das Haarkleid der Säugetiere aus Stacheln oder Schuppen oder sonstwie entstanden ist und doch sind sie der Meinung, daß nur auf diesem Wege Aufklärung über die Eigenart der Organismen gewonnen werden kann und nicht durch chemische Untersuchungen der Lage der Atome, die den Tierkörper zusammensetzen. Wird andererseits zugegeben, daß Psychisches und Physiologisches nicht zu trennen sind — und das ist doch eine der Grundannahmen der experimentellen Psychologie — so scheint mir die Konsequenz unvermeidlich, entweder sowohl für die Eigenschaften des Körpers und der Seele die Deszendenztheorie abzulehnen oder sie für beide anzuerkennen. Nicht nur Knochen und Muskeln sondern auch die Beschaffenheit des Blutes und der Nerven ändern sich im Laufe der Entwickelung. Damit ist es aber auch höchst wahrscheinlich gemacht, daß die Form des Bewußtseins sich ändert. Wenn nun der menschliche Körper gar nicht verstanden werden kann ohne beständige Bezugnahme auf die früheren Stadien der Ent-

wickelung — man vgl. Wiedersheim, Bau des Menschen. 3. Aufl. 1902 —, so wird man wenigstens den Versuch, auch in der Psychologie auf diesem Wege vorzugehen, nicht a priori abweisen können. Im übrigen möchte ich nicht in den Fehler der experimentellen Psychologen verfallen, die Vorzüglichkeit einer Methode durch theoretische Deduktionen abzuleiten und sie als die allein seligmachende zu preisen, da sich sonst vielleicht auch meine Leser am Ende der Arbeit darüber wundern könnten, wie man mit einer so herrlichen Methode so dürftige Resultate erzielen könne.

---

2. Kapitel.

Der ekstatische Zustand.

Ein Teil der in diesem Kapitel zu behandelnden Erscheinungen ist nach der modernen Anschauung krankhafter Natur. Es ist vor dem Glauben zu warnen, daß, wenn wir einen seelischen Zustand bei einem bestimmten Krankheitsbild antreffen, mit dem in der Psychiatrie gebräuchlichen Namen eine ausreichende wissenschaftliche Erklärung für den betreffenden Bewußtseinsvorgang gegeben sei. Wie die Fachliteratur lehrt, gehen heute die Ansichten über die Grenzen und Merkmale der einzelnen Geisteskrankheiten noch weit auseinander. Wenn eine auffallende Bewußtseinsveränderung als Folge alkoholischer oder narkotischer Vergiftung auftritt oder bei klonischen Krämpfen und Katalepsie vorkommt, so ist im ersten Fall nur gesagt, durch welche künstlichen Mittel der Zustand hervorgerufen werden kann und im letzteren verdeckt ein wissenschaftlicher Name unsere völlige Unkenntnis der Natur jener Erscheinung. Wenn jemand eine geistige Erscheinung der Gegenwart oder Vergangenheit Schwärmerei und ihre Träger Phantasten nennt, so sagt er damit doch nur, daß ihm persönlich die betreffenden psychischen Vorgänge unverständlich sind, daß er nicht übersieht, wie die Gefühlswerte bestimmter Vorstellungen zustande kommen, und daß die ganze Erscheinung von dem normalen bürgerlichen Leben sehr stark abweicht. Es mag sein, daß Muhamed ein Epileptiker war. Dies Wort gibt uns aber keine Aufklärung über die Natur der Seelenvorgänge, auf die sein Selbstbewußtsein und der Glaube an seine Mission gegründet war. Ich bezweifele natürlich nicht, daß die klinischen Begriffe zweckmäßige Zusammenfassungen häufig auf-

tretender Erscheinungen sind. Aber selbst wenn unter den Fachleuten Einigung darüber erzielt wäre, welche Merkmale die eine Krankheit von der anderen unterscheiden, so wäre damit doch nur eine Klassifikation der Krankheiten erreicht. Wir halten heute die Besessenheit der alten Zeit für Epilepsie und die Hexen des Mittelalters für hysterische Frauen. Damit lehnen wir die Versuche der alten Zeit, durch die Vorstellung von Geistern und Dämonen jene Erscheinungen zu erklären, ab. An Stelle dieser Deutungen setzen wir aber keine neue Deutung, sondern nur einen Namen; in der Hoffnung, daß es der Wissenschaft noch einmal gelingen werde, die unter dem Begriff zusammengefaßten Tatsachen zu einem übersichtlichen System zu verknüpfen. Vor 50 Jahren unterschied man unter den Krankheiten nach ihren Symptomen Pest, Cholera, Scharlach usw. Erst der Bakteriologie gelang es, die Klassifikation der Krankheiten in eine Wissenschaft umzuwandeln. So ist auch über eine psychische Erscheinung noch nicht das letzte Wort gesprochen, wenn sie als Merkmal der Katalepsie aufgezählt wird.

Wiedersheim[1]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine große Anzahl körperlicher Krankheiten in naher Beziehung steht zu entwickelungsgeschichtlich wichtigen Organen. Er sagt: „Je mehr ich mich mit den am menschlichen Körper bereits vollzogenen, beziehungsweise heute noch sich vollziehenden, tief eingreifenden Veränderungen beschäftigte, desto mehr kam ich zur Einsicht, daß die dabei sich abspielenden Prozesse nicht allein von allgemein biologischem, sondern auch in mancher Hinsicht von pathologischem Interesse sind. Mit anderen Worten: ich erkannte immer deutlicher, daß es sich bei einer großen Zahl jener Organe und Organteile, die man als rudimentäre zu bezeichnen pflegt, nicht nur um Bildungen handelt, die, weil nach der bisherigen Annahme für das Leben belanglos, einfach ausgemerzt werden, sondern auch um solche, die, obgleich zweifellos in ihrer Entwickelungsbahn bereits im Rückgang begriffen, auf das physiologische Gleichgewicht des Gesamtorganismus doch von großem Einflusse werden können. Alle diese Fälle können Veranlassung geben zu Störun-

---

[1]) Politisch-anthropologische Revue 1903. S. 429. „Über das Altern der Organe in der Stammesgeschichte des Menschen und dessen Einfluß auf krankhafte Erscheinungen."

gen im typischen Verlauf des Lebensprozesses, d. h. zu krankhaften Erscheinungen der allerverschiedensten Art." Die bekannteste der von Wiedersheim unter diesem Gesichtspunkte behandelten Krankheiten ist die Blinddarmentzündung; die durch den für das Leben des Menschen nutzlosen und nur durch die Entwickelungsgeschichte zu erklärenden wurmförmigen Fortsatz des Blinddarmes hervorgerufen ist. Ebenso ist der Zusammenhang zwischen einer geistigen Krankheit und dem Bewußtseinszustand unserer Vorfahren nicht a priori abzuweisen. Natürlich ist dieser Gesichtspunkt nicht auf alle körperlichen und geistigen Krankheiten anwendbar. Auch darf man nicht erwarten, daß in irgend einer Krankheit der alte Bewußtseinszustand genau in derselben Weise wiederkehrt. Wohl aber kann ein Überrest desselben, der vielleicht im gewöhnlichen Leben gar nicht zur Geltung kommt, durch irgendwelche Umstände veranlaßt, anwachsen und das seelische Gleichgewicht stören. Der gewöhnliche Mann hält ein Pferd mit drei Hufen für eine Mißgeburt, der Paläontologe weiß, daß hier nur ein Rückfall in eine frühere Entwickelungsstufe, ein Atavismus, vorliegt. Ebenso können wir eine annormale seelische Erscheinung als Krankheit auffassen, daneben aber auch eine Deutung durch Bezugnahme auf das Bewußtsein früherer Zeiten versuchen.

Nach diesen Vorbemerkungen gehe ich auf mein eigentliches Thema ein. Ich behandele im folgenden:

I. Das Wesen der Ekstase.
II. Die Art, wie der Ekstatiker seinen Zustand beschreibt.
III. Der Ekstase verwandte Zustände.
IV. Die physiologischen Begleiterscheinungen der Ekstase.
V. Die Mittel zur Erregung der Ekstase.

I) Das Wesen der Ekstase. Im Interesse der Klarheit der Darstellung nehme ich das Resultat der folgenden Untersuchung voraus. Unter dem Namen der Ekstase fasse ich eine Reihe Bewußtseinszustände zusammen, die nach Qualität und Intensität verschieden sind. Das gemeinsame Merkmal ist das Fehlen des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich, Ich und Außenwelt, oder, in der Sprache der spekulativen Philosophie, die erlebte Identität von Subjekt und Objekt, der Bewußtseinszustand, dessen Hypostasierung das Absolute ist. Der normale und ekstatische Zustand ist durch eine Reihe von Zwischengliedern verbunden. Sobald in einem Bewußtseinszustand die Grenze zwischen Ich und Nicht-

Ich verschwommen ist, werde ich von niederen Stufen der Ekstase reden. Es wäre wünschenswert, von diesen niederen Stufen, die das Wesen der Ekstase nicht rein zeigen, absehen zu können. Doch ist erstens die Grenze im einzelnen Falle schwer zu ziehen, und zweitens würde der Zusammenhang der Ekstase mit dem sonstigen geistigen Leben nicht mehr erkennbar sein. Auch sind verhältnismäßig wenig Fälle literarisch nachweisbar, wo die Ekstase ihren Höhepunkt erreicht; hat doch selbst Plotin die völlige Ekstase nur viermal erlebt. Die obige Definition gibt nun folgende Merkmale der Ekstase.

1. Das Ichbewußtsein verschwindet.

2. Das Bewußtsein von Zeit und Raum geht verloren. Der in Zeit und Raum geordneten Mannigfaltigkeit gegenüber ist die Ekstase absolute Einheit.

3. Es fehlen alle Vorstellungen und Begriffe. Eine adäquate Beschreibung der Ekstase ist daher der Natur der Sache nach ausgeschlossen, da die Wörter der Sprache sich auf Vorstellungen beziehen.

Diese negativen Merkmale, das Fehlen des Ichbewußtseins und der Außenwelt, werden ergänzt durch Zustände, die der Ekstase verwandt sind. Auf der einen Seite grenzt der ekstatische Zustand an die Bewußtlosigkeit. Dabei ist hervorzuheben, daß die Ekstase selbst nicht Bewußtlosigkeit ist, obwohl vielfach Bewußtsein und Bewußtsein von Ich und Außenwelt gleichgesetzt werden. Auf der anderen Seite grenzt die Ekstase an die starken Affekte, Wut, Panik, Schreck, Wollust usw. und an die Zustände, die wir Stimmungen nennen. Affekte und Stimmungen sind wohl immer mit Vorstellungen verbunden. Sofern diese Vorstellungen vorherrschen, weicht der Zustand von der Ekstase ab. Je mehr in einem Affekt oder einer Stimmung die Vorstellungen zurücktreten, um so mehr nähert sich der Zustand der Ekstase. Wenn daher ein Ekstatiker sich nicht mit den genannten negativen Merkmalen begnügt, wird er die Ekstase entweder nach Analogie der Bewußtlosigkeit als ein Erleben des Nichts oder als ein Erfülltsein mit einem starken Affekt oder Gefühl beschreiben. Ehe ich auf die Arten der Beschreibung näher eingehe, gebe ich einige Schilderungen ekstatischer Zustände. Dabei sei bemerkt, daß ich bei niemand auf Verständnis rechnen kann, der Ähnliches nicht selbst erlebt hat. Wer in den Systemen eines Plotin, Böhme,

Schellings unbegreifliche Monstrositäten sieht, die jene Leute zur Lösung irgend welcher theoretischen Schwierigkeiten ersonnen haben, und in ihren Schriften nicht Bekenntnisse von Selbsterlebtem erkennt, dem kann ich ebensowenig beweisen, daß es etwas wie Ekstase gibt, wie ich durch theoretische Beweise den Blinden von der Existenz der Farbe überzeugen kann.

Ich entnehme Ribot (Die Persönlichkeit, Berlin 1894 S. 142) das Selbstzeugnis eines zeitgenössischen Philosophen.

„Es deucht mir, ich sei zu einer Bildsäule am Strom der Zeit geworden, um einem Mysterium beizuwohnen, aus dem ich alt oder alterlos hervorzugehen berufen sei. Meinem Gefühl nach bin ich ein namenloses und unpersönliches Etwas, mein Auge ist starr, wie das eines Toten, und mein Geist unbestimmt und allumfassend, wie das Nichts oder das Absolute: ich schwebe im Leeren und glaube, nicht zu existieren. Mein Bewußtsein zieht sich in eine Ewigkeit zurück, es erfaßt sich in seiner eigentlichen Substanz, die über jede Form erhaben ist und ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich enthält. Diese Substanz ist ein Leeres, welches Alles umschließt, ein unsichtbares Medium voll üppiger Keime, das Wirkungsvermögen einer Welt, welche sich von ihrer eigenen Existenz loslöst, um ihr tiefinnerlichstes Wesen in absoluter Reinheit zu erfassen. In diesen erhabenen Augenblicken ist die Seele in sich selbst versunken und zur Bestimmungslosigkeit zurückgekehrt, sie hat sich auf einer Stufe, die über ihrem eigentlichen irdischen Leben steht, wieder zur Knospe geschlossen und ist zum göttlichen Embryo geworden. Alles wird undeutlich, zerfließt und verliert seine Spannung und das gesamte Wesen kehrt zu dem Urzustande zurück, in dem es keinerlei feste Umrisse gibt. Man darf dies Stadium nicht als dumpfe Starrheit bezeichnen, es ist vielmehr ein Zustand rein geistiger Betrachtung, der weder schmerzlich noch fröhlich noch traurig ist und außerhalb jeden besonderen Gefühles und jedes endlichen Gedankens steht. Dieser Zustand ist das Bewußtsein des Seins und der in diesem Sein verborgen ruhenden Allmöglichkeit, er ist die Empfindung des geistigen Unendlichen.“

Denselben Bewußtseinszustand, aber in der Sprache einer anderen Zeit, schildert die hl. Therese in ihrer Selbstbiographie. („Das Leben der hl. Theresia von Jesu“, übersetzt von L. Clauß. 2. Aufl. 1867. S. 119f.)

„Es tritt ein Schlaf der Seelenkräfte ein, welche sich weder gänzlich verlieren, noch ein Bewußtsein ihrer Wirksamkeit haben. Die freudenvolle Erregung, die Lieblichkeit und Wonne ist unvergleichlich größer, als auf der vorigen Stufe, weil nämlich das Wasser der Gnade solcher Seele bis zur Kehle reicht. Sie kann schon nicht weiter vorwärts kommen und weiß aber auch nicht, wie sie zurückkommen soll. Sie möchte jetzt die große Herrlichkeit gern genießen. Sie gleicht einem Sterbenden, dem man bereits die Kerze in die Hand gegeben, und welchem nur noch wenig daran fehlt, um den ersehnten Tod zu sterben; sie empfindet in diesem Todeskampfe die höchste Wonne, welche man aussprechen kann. Es kommt mir gerade vor, wie ein fast gänzliches Absterben für alle Dinge der Welt und ein Genuß Gottes. Ich weiß nicht, wie ich es mit anderen Worten sagen oder erklären soll. Auch weiß die Seele alsdann nicht, was sie tun soll; denn sie weiß nicht, ob sie sprechen, ob sie schweigen, ob sie lachen, ob sie weinen soll. Es ist eine Verrücktheit voll Herrlichkeit, eine himmlische Torheit, wo man die wahre Weisheit lernt. Für die Seele ist ein Zustand des wonnevollsten Genusses eingetreten. Es sind, meine ich, fünf oder sechs Jahre, seitdem mir der Herr diese Art des Gebetes in Fülle und gar häufig gespendet; aber ich begriff dieselbe nicht und wußte auch nicht darüber zu reden. Deshalb meinte ich auch, ich wollte, wenn ich im Schreiben hierher käme, wenig oder nichts davon sagen. Ich begriff wohl, daß es noch keine gänzliche Einigung der Seelenkräfte sei, spürte aber deutlich, daß gegen die vorige Stufe eine Erhöhung eingetreten war; ich muß aber gestehen, daß ich nicht erkennen und bestimmen kann, worin der Unterschied bestand. Der Herr hat mir heute nach der heiligen Kommunion diese Gebetsweise verliehen, so daß ich nicht weiter fortfahren konnte. Er gab mir diese Vergleichungen an und lehrte mich, wie ich sagen sollte und was eine Seele hier zu tun habe. Wahrlich, ich verwunderte mich darüber. Im Augenblicke war mir alles begreiflich. Zuvor war ich in dieser Liebe wie töricht und trunken und konnte niemals fassen, wie es dabei herginge. Ich erkannte wohl, daß es Gott war, der wirkte, aber ich konnte nicht einsehen, wie er hier wirksam war. Denn in der Tat sind die Seelenkräfte hier fast gänzlich vereinigt, jedoch nicht so verschlungen, daß sie nicht tätig blieben. Ich bin aufs Äußerste erfreut, daß ich es jetzt be-

griffen habe. Gepriesen sei der Herr, welcher mich also erquickt hat!“

„Als ich dieses nach der heiligen Kommunion, wo ich mich in demselben Gebete, von dem ich rede, befand, schreiben wollte, dachte ich darüber nach, was die Seele während dieser Zeit tue. Der Herr sprach diese Worte zu mir:

„Die Seele, meine Tochter, wird völlig zunichte, damit sie besser in mich eindringe; nicht sie ist es, welche lebt, sondern ich; und da sie nicht begreifen kann, was sie einsieht, so sieht sie ein, ohne einzusehen.“ Wer dieses erfahren hat, wird Etwas hiervon begreifen; denn es läßt sich nicht deutlicher aussprechen, weil Alles, was hier vorgeht, so dunkel ist. Ich werde nur sagen können, daß die Seele sich vorstellt, bei Gott zu sein, und sie behält hiervon eine solche Gewißheit, daß sie von diesem Glauben durchaus nicht ablassen kann.“

„Der Herr gebe mir Worte, daß ich etwas von dem vierten Wasser zu sagen vermöge. Seine Gnade ist hier noch notwendiger als beim vorigen; denn dort hat die Seele noch Empfindung, um wahrzunehmen, daß sie sich noch in der Welt befindet und einsam sei. Sie bedient sich derselben auch nach außen, um das, was sie empfindet, wenigstens durch Zeichen zu erkennen zu geben. In jedem Gebete und in allen besprochenen Gebetsweisen ist Gott in Etwas wirksam; doch ist auf dieser letzten Stufe sein Bemühen mit solcher Herrlichkeit und solchem Trost der Seele verbunden, daß letztere gar nicht über diese Stufe hinaus möchte, und so sieht sie es schon nicht mehr für eine Bemühung, sondern für lautere Herrlichkeit an. Hier auf der vierten Stufe gibt es kein Empfinden, sondern nur ein Genießen, ohne daß man jedoch gesteht, was man genießt. Man erkennt wohl, daß man ein Gut genießt, in welchem alle Güter zugleich eingeschlossen sind; allein man versteht dieses Gut nicht. Alle Sinne sind in diesem Freudengenusse derart geschäftig, daß keines die Muße behält, um äußerlich oder innerlich für etwas anderes zugänglich zu sein. Vorher war ihnen, wie gesagt, verstattet, von der großen Freude, welche sie empfinden, einige Zeichen zu geben. Hier aber genießt die Seele einer unvergleichlich größeren Freude, kann sich aber weit weniger verständlich machen; denn sie behält weder in sich, noch im Körper das Vermögen, jene Freude mitteilen zu können. In dieser Zeit würde sie alles nur im

hohen Grade verwirren, quälen und stören. Ich behaupte: Wenn eine Vereinigung aller Kräfte stattfindet, so kann die Seele, wenn sie auch wollte, so lange die Vereinigung besteht, nicht davon reden; vermag sie es aber, so ist es keine wahre Vereinigung. Wie das, was man Vereinigung nennt, beschaffen sei, oder worin sie bestehe, weiß ich nicht begreiflich zu machen."

Ich entnehme Ribot („Der Wille", übers. v. Pabst. S. 105) eine Beschreibung der Ertötung des Selbstbewußtseins, worin der Buddhist den Gipfelpunkt des religiösen Erlebens sieht.

„Die buddhistischen Gelehrten nehmen vier Stufen der beschaulichen Betrachtung an, welche zum irdischen Nirvana führt:

Die erste Stufe ist das tiefinnerliche Gefühl von Glückseligkeit, welches in der Seele des Büßers entsteht, wenn er endlich sagen kann, daß er zur entscheidenden Erkenntnis der Dinge gelangt ist. Der Yogin hat dann keinen anderen Wunsch mehr, als den Wunsch nach dem Nirvana; er urteilt und denkt noch vernunftgemäß: aber er ist frei von allem, was Sünde und Laster erzeugt.

Auf der zweiten Stufe beflecken ihn gleichfalls Laster und Sünde nicht mehr, er hat aber nun auch das vernunftmäßige Denken und Urteilen aufgegeben; sein Verstand beschäftigt sich nur noch mit dem Nirvana und fühlt nur die Lust der inneren Befriedigung, ohne dieselbe zu beurteilen oder auch nur zu begreifen.

Bei der dritten Stufe ist die Lust der Befriedigung verschwunden, der Weise ist gegen die Glückseligkeit, welche sein Verstand noch fühlte, gleichgültig geworden. Die einzige Lust, welche ihm bleibt, ist ein unbestimmtes Gefühl physischen Wohlbefindens, welches seinen ganzen Körper durchströmt; er hat immer noch ein verwirrtes Bewußtsein seiner selbst.

Auf der vierten Stufe endlich besitzt der Yogin auch dieses Gefühl des physischen Wohlbefindens nicht mehr, so dunkel und unklar dasselbe gewesen war; er hat jetzt auch jedes Erinnerungsvermögen verloren, und schließlich sogar das Gefühl seiner Gleichgültigkeit. Frei von jeder Lust und jedem Schmerz, ist er zur Unempfindlichkeit gelangt, welche dem Nirvana so nahe kommt, als dies auf Erden überhaupt möglich ist."

Schließlich führe ich einige Stellen aus Lasson, Meister Eckhart (Berlin 1868) an.

„Gott erhebt die Seele über alle Vorstellungen materieller

und vergänglicher Dinge. In dieser seligen Vereinigung mit Gott hat die Seele kein Kommen oder Gehen, nicht Lust oder Leid von irgend einem Dinge; da hat sie alle Dinge in dem ewigen unverdeckten Nu, in der Ewigkeit, die Gott selber ist. Sie befindet sich in einem Zustande der Vergessenheit ihrer selbst und aller Dinge, die nicht Gott sind." (S. 259.)

„Steht die Seele vor ihrem Ursprung, so bleiben die Kräfte draußen, und sie steht da nackt und namenlos, aller Bestimmtheit entkleidet. Dieser oberste Teil der Seele ist über die Zeit erhaben und weiß so wenig von Zeit als von dem Leibe. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist da eins. In der Ewigkeit gibt es weder ein Gestern noch ein Morgen; da ist nur ein ewig gegenwärtiger Augenblick. In Ort und Zeit erkennt das Tier, der Mensch über Ort und Zeit. Das Jetzt, das kleinste Zeitteil, hat immer noch etwas von Zeit an sich; es ist der Zeit verwandt und grenzt an die Zeit. Darum muß es hinweg. Ebenso ist es mit dem Raum. Was jenseits des Meeres ist, ist der Seele ebenso gegenwärtig wie das, was hier zur Stelle ist. Alles Denken geschieht unter der Kategorie der Zeit, das wahre Erkennen dagegen schaut in einem ewigen Nu. Etwas Besonderes sein oder haben, heißt, nicht alles sein oder haben; scheide alle Besonderheit ab, so bist du alles. Nichts hindert daher die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes, als Zeit und Ort. Zeit und Ort sind Teile und Gott ist eins. Darum soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn über Raum und Zeit erkennen. Denn Gott ist weder dies noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge. Gott ist eins." (S. 102f.)

II) Art der Beschreibung der Ekstase.

Nur der philosophisch Gebildete kann die Ekstase als Identität von Subjekt und Objekt beschreiben. Im anderen Falle muß der Ekstatiker sich der Sprache seines Kulturkreises bedienen. Alle Völker kennen nun den Unterschied einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt, einer greifbaren und einer nicht greifbaren Art der Existenz. Greifbar ist der Stammesgenosse, nicht greifbar sein im Traum erscheinendes Bild. Wohl bei allen Völkern ist dieser begriffliche Gegensatz zur Schilderung und Deutung des ekstatischen Zustandes benutzt worden. Darin findet zunächst die Tatsache ihren Ausdruck, daß die Ekstase von dem normalen räumlich und zeitlich bestimmten Bewußtsein abweicht.

Wie die Götter, Geister und Dämonen eine andere Art des Seins haben wie der Mensch, so weicht das Bewußtsein des Ekstatikers von dem normalen Bewußtsein ab. Weiter reicht aber die Analogie nicht. Die Geister der Wilden sind Vorstellungswesen. Der Wilde glaubt an sie, weil er sie im Traum oder in der wachen Phantasie sieht und hört. Sie haben wie die Traumbilder andere physikalische Eigenschaften als die gewöhnlichen Körper, doch liegt keine Veranlassung vor, ihnen eine besondere Art des seelischen Seins zuzuschreiben. Das Wesen der homerischen Schatten ist die Fähigkeit, den Menschen zu erscheinen, sonst sind sie ohne Gedächtnis und Bewußtsein. Wenn die Geister und Dämonen bewußte Wesen sind, so ist ihr Bewußtsein das des normalen Menschen, vielleicht verzerrt und vergrößert, aber nicht wesentlich verschieden. Hier haben nun ekstatische Erlebnisse verändernd eingegriffen. Wurde der Glaube an übersinnliche Wesen zur Deutung der Ekstase verwendet, so war ihre Fähigkeit, im Traum zu erscheinen oder ihre Existenz durch sinnliche Wirkung, etwa im Wind und Regen, zu bekunden, ohne Bedeutung. An Stelle dessen wird angenommen, daß in der Ekstase der Dämon in den Menschen hineinfährt. Die Tatsache, daß der Mensch sein normales Ichbewußtsein verliert und dafür ein qualitativ anderes Bewußtsein hat, ließ sich darauf zurückführen, daß das Seelenleben der Götter und Dämonen anders beschaffen ist, als das des Menschen. Ich sage nicht, daß überall, wo Besessenheit angenommen wird, Ekstase vorliegt; auch abnorme körperliche Zustände, wie Krankheiten, oder auch das Nießen werden so gedeutet; wohl aber werden von Naturvölkern ekstatische Zustände überall als Besessenheit gedeutet. Dasselbe gilt von den der Ekstase verwandten Zuständen, wie der Wut oder der Panik. Die Seele des Menschen ist entflohen, der Mensch ist außer sich, an Stelle dessen wirkt ein Dämon in seinem Leibe. Ich halte es nun für sehr wahrscheinlich, daß nicht das Nachdenken über den Seelenzustand des Ekstatikers, sondern die Beobachtung seines abnormen körperlichen Verhaltens zuerst jene Deutung veranlaßte. Seelische Zustände, abgesehen von den durch sie veranlaßten körperlichen Veränderungen, finden erst auf hoher Kulturstufe Beachtung. Nur so kann ich mir die Tatsache erklären, daß in der über die ganze Erde verbreiteten Besessenheitstheorie der Wilden in der Ekstase das Ichbewußtsein nicht von

einem Ichlosen Zustand abgelöst, sondern von dem Ichbewußtsein des Geistes oder Dämons, das zwar anders beschaffen ist als das normal menschliche, aber doch mit diesem das Bewußtsein, ein von anderen verschiedenes besonderes Wesen zu sein, gemein hat. Daß Fälle von Doppelbewußtsein vorkommen, ist bekannt, und es liegt daher nahe, die Besessenheit durch diesen Begriff zu erklären, was in manchen Fällen zweifellos richtig ist. Andererseits heben alle Ekstatiker, von denen Selbstzeugnisse vorliegen, das Schwinden jedes Ichbewußtseins als charakteristisches Merkmal hervor, daß wir wohl berechtigt sind, in den Fällen, die sonst als echte Ekstasen charakterisiert sind, aber von den Beobachtern des Ekstatikers auf ein verändertes Ichbewußtsein zurückgeführt werden, eine mangelhafte Beschreibung anzunehmen.

Ich entnehme aus Achelis, die Ekstase (Berlin 1902. S. 33) einen Bericht über die Schamanen Sibiriens.

„Über den Seelenzustand der Eingeborenen während der Mysterien läßt sich schwer urteilen. Die kleine Stube mit dem qualmenden Kamin, vor dem Feuer der umherrasende Fanatiker, den zwei Mann mit Knappheit zurückhalten, damit er nicht, auf dem Höhepunkte seiner Ekstase angelangt, sich ins Feuer stürzt oder sich den Schädel bricht, das wilde Heulen und Aufschreien — das alles macht es selbst einem Menschen mit gesunden Nerven unmöglich, seine Ruhe zu bewahren. Der Schaman geht so sehr in seiner Rolle auf, daß er sich völlig vergißt; er ist augenscheinlich überzeugt von seiner Vereinigung mit den mächtigen bösen Geistern, auf deren Willen man nur durch das Opfer der eigenen Persönlichkeit einwirken kann, die dann der Schaman auch ganz und gar den Geistern zur Verfügung stellt."

Über den Dionysoskult schreibt Rhode (Psyche 303): „Die Feier ging auf Bergeshöhen vor sich, in dunkler Nacht, beim unsteten Licht des Fackelbrand. Lärmende Musik erscholl, der schmetternde Schall eherner Becken, der dumpfe Donner großer Handpauken, und dazwischen hinein der zum Wahnsinn lockende Einklang der tieftönenden Flöten, deren Seele erst phrygische Auleten erweckt hatten. Von dieser wilden Musik erregt, tanzt mit gellendem Jauchzen die Schar der Feiernden. Wir hören nichts von Gesängen: zu solchen ließ die Gewalt des Tanzes keinen Atem. Denn dies war nicht der gemessen bewegte Tanzschritt, in dem

etwa Homers Griechen im Päan sich vorwärts schwingen. Sondern in wütendem, wirbelndem, stürzendem Rundtanz eilt die Schar der Begeisterten über die Berghalden dahin. Meist waren es Weiber, die bis zur Erschöpfung in diesen Wirbeltänzen sich umschwangen; seltsam verkleidet: sie trugen Bassaren, langwallende Gewänder, wie es scheint aus Fuchspelzen genäht; sonst über dem Gewande Rehfelle, auch wohl Hörner auf dem Haupte. Wild flattern die Haare, Schlangen, dem Sabazios heilig, halten die Hände, sie schwingen Dolche oder Thyrsosstäbe, die unter dem Efeu die Lanzenspitze verbergen. So toben sie bis zur äußersten Aufregung aller Gefühle und im heiligen Wahnsinn stürzen sie sich auf die zum Opfer erkorenen Tiere, packen und zerreißen die eingeholte Beute und reißen mit den Zähnen das blutige Fleisch ab, das sie roh verschlingen.“ Über die Deutung dieses Kultes bei den Griechen sagt Rhode: „Einen religiösen Sinn hatte die gewaltsam herbeigeführte Steigerung des Gefühles darin, daß nur durch solche Überspannung und Ausweitung seines Wesens der Mensch in Verbindung und Berührung treten zu können schien mit Wesen einer höheren Ordnung, mit dem Gotte und seinen Geisterscharen. Der Gott ist unsichtbar anwesend unter seinen begeisterten Verehrern, oder ist doch nahe, und das Getöse des Festes dient, den Nahenden ganz heranzuziehen .... Der Stiergott, wie ihn sich die rohe Altertümlichkeit des Glaubens vorstellte, erscheint unter den Tanzenden. Und die Feiernden selbst, in wütendem Überschwang der Begeisterung, streben ihm zu, zur Vereinigung mit ihm; sie sprengen die enge Leibschaft ihrer Seele; Verzauberung packt sie, und sie selbst fühlen sich, ihrem alltäglichen Dasein enthoben, als Geister aus dem Schwarm, der den Gott umtost. Ja, sie haben teil an dem Leben des Gottes selbst: nichts anderes kann es bedeuten, wenn sich die verzückten Diener des Gottes mit dem Namen des Gottes benennen. Der mit dem Gotte in der Begeisterung eins gewordene heißt nun selbst Sabos, Sabazios. Übermenschliches und Unmenschliches mischt sich nun auch in ihnen: gleich dem wilden Gotte selbst, stürzen sie sich auf das Opfertier, um es roh zu verschlingen .... Man kann nicht daran zweifeln, daß sie selbst von der Illusion des Lebens in einer fremden Person ergriffen waren. Die Schauer der Nacht, die Musik, namentlich jene phrygischen Flöten, deren Klängen die Griechen die Macht zuschrieben, die Hörer des Gottes voll zu machen,

der wirbelnde Tanz, dies alles konnte in geeigneten Naturen wirklich einen Zustand visionärer Überreizung hervorbringen, in dem die Begeisterten alles außer sich sahen, was sie in sich dachten und vorstellten. Berauschende Getränke, deren Genusse die Thraker sehr ergeben waren, mochten die Erregung erhöhen, vielleicht auch der Rauch gewisser Samenkörner, durch den sie sich zu berauschen wußten."

„Das Streben nach der Vereinigung mit Gott, dem Untergang des Individuums in der Gottheit, ist es auch, was alle Mystik hochbegabter und gebildeter Völker in der Wurzel zusammenbindet mit dem Aufregungskult der Naturvölker. Selbst der äußeren Mittel der Erregung mag diese Mystik nicht immer entraten und stets sind es dieselben, die wir aus den religiösen Orgien jener Völker kennen: Musik, wirbelnder Tanz, narkotische Reizmittel. So schwingen sich zum „Schall der Trommel, Hall der Flöte" die Derwische des Orients im Wirbeltanz herum bis zu äußerster Erregung und Erschöpfung; wozu das alles diene, verkündet im geistigsten Ausdruck der furchtloseste der Mystiker, Dschelaleddin Rumi: „Wer die Kraft des Reigens kennet, wohnt in Gott; denn er weiß, wie Liebe tötet. Allah hu!"

Ist die Annahme Rhodes, daß zwischen den Kulten der Wilden und der Mystik der Kulturvölker ein innerer Zusammenhang besteht, richtig, so muß auch der Zustand des Orgiasten nicht als Doppelbewußtsein, sondern als Ichloser Zustand aufgefaßt werden. Die Volksmeinung hält ja die Götter und Dämonen für menschenähnliche Wesen. Wenn aber ein Ekstatiker diese Vorstellungen für seine Selbsterlebnisse verwendete, hat er die Volksmeinung stets für verkehrt erklärt und der Gottheit jedes Ichbewußtsein abgesprochen. So heißt es bei Meister Eckhart (a. a. O. S. 108): „Die Seele schwingt sich empor in die Einfachheit; über alle Dinge hinaus in das schlechthin Unerkennbare. Gestaltlos stürzt sie sich in den gestaltlosen Gott." „Alle Tätigkeit des Gemütes ist unvollkommen. Denn es schaut alle Dinge unter ideellen Formen. Es unterscheidet in Gott noch die Personen und erkennt bestimmte Dinge, die Engel, sich selber. Gott schauen als Gott, als Bild, als Dreiheit, ist noch Unvollkommenheit. Erst wenn alle Formen abgelöst werden und die Seele das einig Eins schaut, so findet das reine Wesen der Seele das reine gestaltlose Wesen der göttlichen Einheit."

Die Schilderungen des ekstatischen Zustandes ordne ich nach den drei Gesichtspunkten, Aufgabe des Ich, Verschwinden von Raum und Zeit, Fehlen der Vorstellungen.

1. Aufgabe des Ich.

Darüber heißt es bei Meister Eckhart (S. 189): „Könntest du dich selber vernichten einen Augenblick, ja kürzer als einen Augenblick, so wäre dir alles eigen, was Gott an sich selber ist. So lange du dich selber für etwas achtest, weißt du so wenig was Gott ist, als mein Mund weiß was Farbe oder mein Auge was Geschmack ist.“ „Hat die Seele in der Empfindung Gottes noch die Empfindung ihrer selbst, so ist sie auf falschem Wege.“ Wer Gott empfangen soll, der muß sich gänzlich dahingegeben und sich seiner selbst entledigt haben.“ „Du sollst ganz und gar entsinken deiner Deinheit und zerfließen in seine Seinheit; dein Du soll mit seinem Ich so gänzlich ein Ich werden, daß du mit ihm ewiglich seine ungewordene Substanz und sein namenloses Nichts verstehst.“

In demselben Sinne ist für Angelus Silesius das Sterben des Ich der Anfang der Vergottung.[1])

Wer ist, als wär' er nicht und wär' er nie geworden:
Der ist (O Seligkeit) zu lauter Gotte worden.

Je mehr du dich kannst austun und entgießen:
Je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen.

Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit:
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit.

Der Ichheit ist Gott feind, Verleugnung ist er hold
Er schätzt sie beide so, wie du den Kot und's Gold.

So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt
So viel des Herrn Ich dafür zu Kräften kömmt.

Dieselbe Erfahrung enthalten wohl auch die Verse Goethes:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,

---

[1]) Cherubinischer Wandersmann. Diederichs 1903.

Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

An Stelle des Ich, das verschwindet, tritt nun Gott. Gott ist aber für den Ekstatiker nicht ein Begriff auch nicht die Vorstellung eines Schöpfers und Erhalters der Welt, auch nicht der Name einer liebenden oder richtenden Persönlichkeit, auch nicht der Gegenstand einer geschichtlichen Offenbarung, Gott ist der Zustand des Ekstatikers selbst. Erst war der Mensch Ich, dann ist er Gott. Gott ist für den Mystiker nur der Name für sein Erlebnis. So heißt es bei Angelus Silesius:

Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit,
Wär eins das andre nicht, ich lebte stets in Leid.

Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen.

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zu Nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Wenn der Ekstatiker nicht auf Grund seines Erlebnisses der Gottheit die Volksmeinung von der Gottheit bekämpft und als Prophet, Religions- oder Sektenstifter auftritt, ist er genötigt, die Überlieferung umzudeuten und als Symbol seiner inneren Erlebnisse aufzufassen. Im Christentum widerspricht nicht nur die anthropomorphe Auffassung Gottes, sondern besonders die Lehre, daß Gott sich in Christus in der Zeit und dem Raum offenbart habe, dem ekstatischen Erlebnis. Mystiker, die an der christlichen Lehre festhalten, deuten daher das Leben Jesu allegorisch um. Die Ekstase bringt im Menschen ein neues Bewußtsein, das Bewußtsein des Gottseins, hervor. Die Mystiker vergleichen sie daher mit einer Neugeburt. Gott wird im Menschen geboren oder auch Gott gebärt seinen Sohn im Menschen.

Berührt dich Gottes Geist mit seiner Wesenheit
So wird in dir geboren das Kind der Ewigkeit.

Von der Geburt Gottes heißt es bei Meister Eckhart (S. 197): „Sie geschieht über Raum und Zeit in der Ewigkeit, nicht etwa in einem bestimmten Augenblick, in diesem Jahre, in diesem Monat, an diesem Tage, sondern allezeit, d. h. über der Zeit in der Weite, wo kein Hier noch Jetzt, nicht Natur noch Gedanke ist. Sie setzt deshalb eine Seele voraus, welche sich über die Zeit erhoben hat, und in einem ewig gegenwärtigen Nun steht." Den Gedanken, daß Gott nichts anderes ist als das ekstatische Erlebnis selbst, drückt Eckhart daher auch so aus, das Wesen Gottes bestehe darin, in alle Ewigkeit den Sohn zu gebären. Häufiger als die Geburt wird Tod und Auferstehung Christi in dem angegebenen Sinne ausgedeutet. Die Geburt ist nur das Bild für die Entstehung von etwas völlig Neuem, Tod und Auferstehung bedeutet dagegen das Absterben des alten irdischen Ichs und die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit. Außerdem findet sich auf christlichem Boden die bei allen primitiven Völkern vorhandene Anschauung, daß in der Ekstase ein Geist, der Geist Gottes oder der heilige Geist in den Menschen hineinfahre.

2. Verschwinden von Raum und Zeit.

Wenn die Ekstase als Einswerden mit einem Gott oder Dämon aufgefaßt wird, kommt die Tatsache, daß die Ekstase ein ichloses Sein ist, nicht zum vollen Ausdruck, da nach der Volksmeinung Götter und Dämonen ein dem Menschen ähnliches Ichbewußtsein haben und bei Benutzung der Volksvorstellungen die Ausdrucksweise leicht dadurch beeinflußt wird. Das fehlt nun völlig bei den Schilderungen, die das Hauptgewicht darauf legen, daß in der Ekstase die zeiträumliche Welt verschwindet. Der Gegensatz von Ichbewußtsein und Ekstase verwandelt sich dann in den Gegensatz von Körper und Seele. Unter Körper versteht der Ekstatiker auch die auf das Endliche gerichteten psychischen Vorgänge, Seele ist die Fähigkeit der ekstatischen Verzückung. Diesem Gegensatz liegen ebenfalls allgemeine Volksvorstellungen, die aber zur Deutung der Ekstase stark umgeändert sind, zugrunde. Mit dem Körper ist der Mensch an Raum und Zeit gefesselt, die Ekstase ist eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers. So heißt es bei Plotin[1]: „Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache, und aus der Außenwelt heraustretend bei mir

[1]) Übersetzt von Müller. Berlin 1880, II S. 122.

selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das höhere Leben und bin mit der Gottheit eins geworden, ich bin dadurch, daß ich in sie hinein versetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen; steige ich dann nach diesem Verweilen in der Gottheit zur Verstandestätigkeit aus der Vernunftanschauung herab, so frage ich mich, wie es zuging, daß ich jetzt herabsteige und daß überhaupt einmal meine Seele in den Körper eingetreten ist."

In demselben Sinne heißt es bei der hl. Therese[1]):

„Ach, wie schwer ist es für eine Seele, welche sich in diesem Zustande erblickt, wieder in den Verkehr mit anderen zurückzukehren, und das Possenspiel dieses so unordentlichen Lebens anzusehen und zu betrachten, die Zeit auf die Pflege des Leibes, auf Schlafen und Essen zu verwenden! Alles ermüdet sie; sie weiß nicht, wie sie entkommen soll; sie erblickt sich in Ketten, als eine Gefangene. Alsdann empfindet sie wahrhaft das Gefängnis, das wir in unsern Körpern mit uns umherschleppen, und das Elend des Lebens. Sie erkennt, wie recht der heilige Paulus hatte, Gott zu bitten, daß er ihn von dem Leibe dieses Todes befreie. Sie ruft mit ihm und sie bittet, wie ich anderwärts gesagt, Gott um die Freiheit. Allein hier geschieht es oft mit einem so gewaltigen Antrieb, daß es scheint, als wolle die Seele, weil sie nicht ledig werden kann, den Leib verlassen, um jene Freiheit aufzusuchen. Sie geht einher wie eine in die Fremde Verkaufte, und was sie am meisten quält, ist, daß sie nicht viele findet, welche mit ihr in gleicher Weise klagen und bitten, sondern gewöhnlich nur zu leben verlangen."

Nach dem Glauben der Wilden lebt die Seele des Menschen nach dem Tode als Schatten weiter. Da nun die Ekstase als Befreiung der Seele von Raum und Zeit, d. h. vom Körper betrachtet wurde, bekommt das Leben der Schatten seelischen Gehalt. Der Ekstatiker führt das Leben der abgeschiedenen Seele. Aus dem Glauben an Schatten und Ahnengeister wird der Unsterblichkeitsglaube. Das zeitlose — wohlgemerkt nicht das zeitlich unendliche — Sein ist das ewige Leben. Der Glaube an die Unsterblich-

[1]) a. a. O. S. 163.

keit ist daher für den Ekstatiker kein Dogma, sondern ein in der Sprache seiner Zeit ausgedrücktes inneres Erlebnis. Die Seligkeit ist nicht ein Gut, das der Ekstatiker nach dem Tode erhofft, sondern das er bereits besitzt.

> Was tun die Schauer Gotts? Sie tun das in der Zeit,
> Was andre werden tun dort in der Ewigkeit.
>
> Die Seel, ein ewger Geist, ist über alle Zeit
> Sie lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit.
>
> Du selber machst die Zeit; das Uhrwerk sind die Sinnen
> Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.
>
> Dem Heilgen geht nichts ab, er hat schon in der Zeit
> An Gottes Wohlgefallen die ganze Seligkeit.

Überall, wo wir in der Geschichte den Glauben an die Unsterblichkeit antreffen, steht er in nachweisbarem Zusammenhang mit ekstatischen Erregungen oder verwandten Zuständen, wie orgiastischen Kulten, Kampfeswut, Rausch, Wollust. Ich führe dafür einige Beispiele an.

Bei den Griechen gab es drei Arten von Seelenglauben. Bei Homer sind die Seelen wesenlose Schatten, ohne Macht und Einfluß, nicht greifbare Vorstellungen; in der Volksüberlieferung sind es unheimliche und gefährliche Gespenster, dessen Macht aus der traditionellen Notwendigkeit der Blutrache und des Totenkultus erschlossen wurde; der Dionysoskult und die Mysterien brachten nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit, sondern sie ließen den Gläubigen das ewige Leben schon hier auf Erden erleben. Noch bei Plato und Aristoteles ist der Zusammenhang zwischen Ekstase und Unsterblichkeit deutlich erkennbar; nicht das gesamte Ichbewußtsein überdauert den Tod, sondern nur der Teil der Seele, der hier auf Erden die ewigen Ideen anschaute. Alle anderen Bestandteile des Ich leben in der Zeit und werden daher auch in der Zeit vergehen.

Die Behauptung, daß der Mensch von Natur den Trieb habe, sich seine Wünsche realisiert zu denken und daß so der Glaube an ein besseres Jenseits entstanden sei, daß also der Unsterblichkeitsglaube dem Bedürfnis nach ewiger Fortdauer seine Entstehung verdanke, ist aus der Luft gegriffen. Die Worte des Achilles

in der Nekyja und die Klagen der Frommen in den Psalmen zeigen, daß die Menschen sehr lebhafte Wünsche hatten, die durch die Unsterblichkeit befriedigt worden wären, ohne daß sie dieselben angenommen haben. Wo dieser Glaube vorhanden ist, oder wenigstens, wo wir seine Entstehung genau verfolgen können, beruht er auf der Ekstase, auf dem Erleben der Ewigkeit schon in der Zeit. Außer den Griechen führe ich als zweites Beispiel hierfür die Germanen an.

Nach der altgermanischen Anschauung war der Windgott der Totengott. Die Seelen waren Schatten, die im Sturm dahingetrieben wurden. Daneben findet sich aber der Glaube, daß die im Kampf Gefallenen ein anderes Los erwarte. In der Kampfeswut erlebte der Germane die Ewigkeit, die Vereinigung mit einem Gott. Die Schlacht war ihnen Gottesdienst. (Hermann, Deutsche Mythologie 319). „Wer im Dienste des Gottes gefallen war, hatte die frohe Hoffnung, nach seinem Tode bei Wodan weiter zu leben. Schon die Germanen des Ariovist waren im Kampfe deswegen so mutig und verachteten den Tod, weil sie an ein Wiederaufleben glaubten (Appian. Celt. I, 3) und diese Zuversicht hat nur dann einen Sinn, wenn sie sich auf ein Fortleben im Reiche des Kriegs- und Totengottes bezog. Auch die Kimbern jauchzten, wenn sie in den Schlachtentod gingen, und jammerten nur, wenn sie auf dem Krankenbette sterben sollten (Valerius Maximus 2, 6). Freudig des Glaubens, daß der Gott ihn erkoren, wenn er die Todeswunde empfing, stürmte der Germane, leicht gekleidet, ohne Rüstung, mit leichten Waffen in das Wetter der Speere. Aus seinem Blute entsprang sein Recht, ein Gefolgsmann des großen Gottes fortab zu sein und teil zu haben an seiner Herrlichkeit."

Nicht nur die Germanen sahen in der Kampfeswut eine Offenbarung der Gottheit. Denselben Geist atmet die älteste Urkunde der jüdischen Religion, das Deboralied und auch bei den Azteken Mexikos wurden die im Kampf Gefallenen zu himmlischer Herrlichkeit aufgenommen. Die Gottheit ist es, die im Kampf den Krieger erfüllt, ihm Mut und Stärke einflößt und alle Ermüdung vergessen läßt. Ebenso erlebt aber der barbarische Krieger unmittelbar die Gottheit, wenn ihn plötzlich panischer Schrecken überkommt, wenn er sich widerstandslos dem Feinde preisgibt oder wie besinnungslos flieht.

Neben dem Kampf hat der Rauschtrank eine besondere Be-

deutung für den Glauben an die Unsterblichkeit, an das ewige Leben. Nach Oldenberg (Religion des Veda. 175 ff.) geht die Vorstellung eines berauschenden Göttertrankes, der Unsterblichkeit verleiht, schon in die indogermanische Vorzeit zurück. „Der Trank, der am Menschen geheimnisvolle ekstatisch erregende Kraft beweist, muß von göttlicher Wesenheit, er muß das besondere Eigentum des Gottes sein. So heißt der Soma der Indianer, durch den sie sich in den Zustand übernatürlicher Begeisterung versetzen, der Tabak, bei ihnen „das heilige Kraut"; auch die Götter rauchen, um derselben Begeisterung teilhaft zu werden." Das Gebet des Somaopfers lautet (a. a. O. S. 530):

Wo unerschöpftes Licht, die Welt darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo Vivasvants Sohn, der König, wo des Himmels festes Gemach, wo jene Wasser die rinnenden, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Himmel, wo die Lichtwelten sind, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo Wunsch und Belieben, wo des rötlichen Himmels Fläche, wo Geisterspeise und Sättigung, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen warten, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank."

Die Wurzel des Glaubens an die Unsterblichkeit ist, wie gesagt, überall das Erleben der Ewigkeit hier auf Erden. Je nach der Form, in der das Erleben des Ewigen hier auf Erden stattfindet, wird das Leben der Unsterblichkeit ausgemalt. Entweder ist es ausgefüllt mit Kampfgetümmel, Rausch und den Freuden der Liebe oder mit Angst und Verzweiflung. Weder die eine noch die andere Vorstellung hat das Nachdenken hervorgebracht. Das Denken erzeugt keine Realitäten. Der Mensch glaubt nur an das, was er selbst erlebt.

Ich zitiere noch zwei Strophen von Novalis, in dem die Verwandtschaft der ekstatischen Erregung und der Idee des ewigen Lebens zu erkennen ist.

Getrost, das Leben schreitet
Zum ew'gen Leben hin,
Von inn'rer Glut geweitet
Verklärt sich unser Sinn.
Die Sternwelt wird zerfließen
Zum gold'nen Lebenswein,
Wir werden sie genießen
Und lichte Sterne sein.

Die Lieb ist frei gegeben,
Und keine Trennung mehr.
Es wogt das volle Leben
Wie ein unendlich Meer.
Nur eine Nacht der Wonne,
Ein ewiges Gedicht!
Und unser aller Sonne
Ist Gottes Angesicht.

Außer dem Unsterblichkeitsglauben ist das Orakelwesen von der Ekstase beeinflußt worden. Die Entstehung der Orakel und der damit verbundene Glaube, daß die Zukunft in irgend welchen Vorgängen gegenwärtig sei, erklärt sich freilich nicht daraus, wohl aber die besondere Gestaltung mancher Gebräuche, die die Zukunft erkennen lassen sollten. Für den Ekstatiker ist Vergangenheit und Zukunft ein ewiges Heute. Der Ekstatiker, der zeitlos lebt, scheint daher die geeignete Person, um die Zukunft zu erkennen. Der Mangel an Begriffen und Vorstellungen, der den Ekstatiker unfähig macht, selbst Aussagen über die Zukunft zu machen, wird dadurch ersetzt, daß die absichtslos ausgestoßenen Laute des Erregten von anderen begrifflich gedeutet werden. Da ich auf den Zusammenhang von Orakel und Ekstase später noch einmal zurückkomme, begnüge ich mich hier mit dem Hinweis auf zwei Stellen, die das delphische Orakel behandeln. Platon läßt Sokrates im Phaidros[1]) sagen: Nun ist uns aber alles größte im Wahnsinn geschehen, der Wahnsinn ist ein Geschenk der Götter. Die delphische Prophetin und Dodonas heilige Frauen haben in Hellas dem Einzelnen und den Stämmen viel und Schönes im Wahnsinn, wenig oder nichts besonnen errungen. Und soll ich noch die Sibyllen nennen und alle anderen, die da gottberauscht

[1]) zitiert nach Kassners Übertragung. Diederichs. S. 32.

den Menschen geweissagt haben?" Das ekstatische Orakel übertrifft nach Platon bei weitem die bei normalem Bewußtsein ausgeführten Methoden, die Zukunft zu erkennen. „Und um wieviel vollkommener und ehrwürdiger die Kunst des Sehers als die des Vogelschauers ist, um so edler ist auch nach dem Zeugnis der Alten der Wahnsinn als die Besonnenheit, denn die Besonnenheit ist stets nur im Menschen, der Wahnsinn aber kommt von den Göttern." Plutarch, der selbst delphischer Priester war, sagt in seiner Schrift „De defectu oraculorum" über das Orakel[1]: „Die Weissagungskraft ist von sich aus, gleich einer beschriebenen Tafel, unvernünftig und bestimmungslos, aber sie ist gewisser Empfindungen und Vorgefühle fähig und hält sich daher an die Zukunft, ohne sich in Vermutungen einzulassen, dann insbesondere, wenn sie aus der Gegenwart herausgetreten ist. Sie tritt aber aus dieser heraus, durch eine Mischung und Stimmung des Körpers, und so geht in ihr durch die Veränderung das vor, was wir Enthusiasmus nennen. Oftmals nun kommt der Körper von selbst in diese Stimmung, indessen öffnet auch die Erde für die Menschen Quellen von vielen anderen Kräften, bald von solchen, die Raserei, Krankheit und Tod bringen, bald von solchen, die gut, heilsam und nützlich sind, wie man wohl durch Erfahrung gewahr wird. Aber der Fluß und Hauch der Weissagung ist hochheilig und göttlich, mag er nun von selbst durch die Luft oder durch einen heiligen Quell uns zu teil werden. So wie dieser Hauch in den Körper dringt, bringt er eine ungewöhnliche und sonderbare Stimmung in der Seele hervor, deren eigene Beschaffenheit sich nicht leicht bestimmt angeben, wohl aber durch die Vernunft erraten läßt."

3. Das Fehlen von Vorstellungen und Begriffen.

Die menschliche Sprache ist fest mit dem modernen Bewußtsein des Gegensatzes von Ich und Außenwelt verbunden. Die Sprachlaute sind zunächst Bezeichnungen äußerer räumlicher Dinge. Alle zeitlichen Beziehungen, abstrakten Begriffe und die Bezeichnungen für innere Zustände sind erst im Laufe der Zeit durch Übertragung der räumlichen Begriffe entstanden. Die Sprache dient der Beschreibung der Außenwelt und des Verhaltens des Ichs zu derselben und ist daher völlig unzureichend,

---

[1]) zitiert nach Stoll, „Suggestion und Hypnotismus", 2. Aufl. S. 303.

den ekstatischen Zustand zu schildern. Wer nie ekstatisch erregt war, dem kann man diesen Zustand auch nicht beschreiben. Man kann den ekstatischen Zustand durch die Negation des modernen Bewußtseins bestimmen, man kann Bilder und Gleichnisse verwenden, man kann den Zustand aber nicht durch Worte übertragen, wie man eine Sitte oder Lehre übertragen kann. Jeder Versuch einer Schilderung erscheint jedem, der nicht selbst Ähnliches erlebte, absurd. Der Ekstatiker beschreibt vielleicht eine Einzelheit seines Erlebens mit den Worten „ich hörte“, „ich sah“, um gleich darauf zu bekennen, daß er nicht mit Worten sagen könne, was er hörte und sah. Vielleicht hängt mit der Unmöglichkeit der adäquaten sprachlichen Wiedergabe die häufig zu beobachtende Erscheinung zusammen, daß der Ekstatiker nur ungern von seinen Erlebnissen spricht. Was er erlebte, ist eine Welt für sich. Er war aus dem zeiträumlichen Dasein herausgehoben und hat sich mit dem Absoluten — er mag es nun nennen, wie er will — verbunden. Er kann niemand sagen, was er erlebte. Er setzt sich durch eine Schilderung nur Mißverständnissen und Mißdeutungen aus. Darum schweigt er lieber und redet nur, wenn er es aus irgend einem Grunde für seine Pflicht hält. In diesem Fall verwendet er Bilder und benutzt die überlieferten Vorstellungen seines Volkes von einer übersinnlichen Welt, um dadurch die Verschiedenheit seines Erlebnisses von allem, was man sonst sieht und hört, anzudeuten.

Der gewöhnlichen Ansicht, daß die Ekstase ein visionärer Zustand sei, kann nicht entschieden genug widersprochen werden. Meister Eckhard geht so weit, den Zustand des Visionärs als Gottentfremdung zu bezeichnen; denn der Visionär hängt an dem, was er sieht und hört und findet das Göttliche in sinnlichen Erfahrungen. Das Wesen der Gottheit ist aber etwas, das kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat. Wenn ich trotzdem zuweilen Visionen als Ekstasen bezeichnen werde, so ist damit nicht die Gesichts- oder Gehörs-Halluzination gemeint — das ist gerade das nichtekstatische an dem Zustand, sondern die starke Gemütserregung, der Affekt, der mit den meisten Visionen verbunden ist. Bei vielen sogenannten Visionen ist die Seele des Visionärs von lähmendem Schreck, Verzweiflung oder jauchzender Seligkeit und Wonne erfüllt. Dieser Zustand ist ekstatisch oder doch der Ekstase nahe verwandt. Kommen daneben Gesichts- oder

Gehörswahrnehmungen dazu, so ist das ein Zeichen, daß der Visionär nicht die höchste Stufe der Ekstase erlebt hat. Nicht selten machen die begleitenden Umstände es wahrscheinlich, daß die Erzählung von Erscheinungen nur die nachträgliche Deutung der Verzückung ist. Die Ekstase wird als Wirkung eines Gottes oder Geistes aufgefaßt. Wenn dieser Gott nun nach dem Volksglauben sichtbare Gestalt hat, wird in der nachträglichen Erzählung der Zustand leicht als ein Sehen der Gottheit, das von starken Gemütsbewegungen begleitet war, beschrieben. Der Ekstatiker will nur berichten, daß Gott gegenwärtig war. Sobald er sich der Sprache seiner Zeit bedient, kann daraus leicht eine Vision Gottes werden. Ich führe eine Stelle aus dem Leben der heiligen Therese (S. 70) an, in der ein im wesentlichen ekstatischer Zustand beschrieben wird, der aber bei geringer Änderung der Darstellung auch eine Vision Christi, des Seelenbräutigams, sein könnte.

„So begegnete mir bei der schon gemeldeten Vorstellung, wo ich mich in Christi Nähe versetzte, zuweilen aber auch unter dem Lesen, daß mich unversehens eine Empfindung von der Gegenwart Gottes anwandelte, so daß ich durchaus nicht daran zweifeln konnte, er sei in mir oder ich ganz in ihn versenkt. Es erhebt sich die Seele derart, daß dieselbe völlig außer sich zu sein scheint. Der Wille ist voll Liebe, das Gedächtnis erscheint fast erloschen, der Verstand denkt, wie mir scheint, nicht nach, verliert sich jedoch auch nicht, aber er ist, wie gesagt, nicht wirksam, sondern gleichsam entsetzt über die vielen Dinge, welche er begreift; denn Gott will ihn begreifen lassen, daß er von allem, was seine Majestät ihm vorstellt, nichts fassen kann. Vorher hatte ich anhaltend eine zärtliche Empfindung gefühlt, ein Vergnügen, das weder ganz sinnlich, noch ganz geistig, aber durchaus von Gott gegeben ist.“

Ob eine Vision ekstatischer Natur ist oder nicht, kann natürlich nur im einzelnen Falle nach den begleitenden Umständen entschieden werden. Ich werde später noch darauf zurückkommen und bemerke nur, daß überall da, wo der Visionär sich vor Schreck und Entsetzen zu Boden wirft, oder wo er erzählt, daß ein solcher Glanz von der Gottheit ausging, daß das Auge sich wegwenden mußte, und in anderen ähnlichen Fällen, anzunehmen ist, daß der Ekstatiker in Wirklichkeit gar keine bestimmte Ge-

stalt gesehen hat und nur im allgemeinen der Überzeugung ist, daß die Gottheit sich ihm in jenem Zustande offenbarte.

Sehr oft folgert nun der Ekstatiker aus der Überzeugung, daß ihm die Gottheit erschienen sei, während er sich bewußt ist, nichts gesehen oder gehört zu haben, daß das göttliche Wesen überhaupt keine sinnlichen Eigenschaften besitze, daß es mit dem Verstand nicht begriffen und mit Worten nicht beschrieben wer den könne. Die Gottheit ist völlig prädikatlos. Ich erwähnt bereits, daß für den Mystiker das Wort Gott nichts anderes al den objektiv gedachten Zustand der Ekstase selbst bedeutet. De Gottheit kommen daher alle Merkmale der Ekstase zu. Sie i dem Ich feind, sie ist Raum und Zeit fremd und unbeschreibba Die einzig mögliche Beschreibung besteht darin, daß ihr al durch die Sprache ausdrückbaren Eigenschaften abgesprochen we den. So hebt Plotin beständig hervor, daß Erkennen und Ve stand zur sinnlichen Natur gehöre. Von dem höchsten Sein sa er (II 179): „Jenes aber, wie es über dem Intellekt ist, so ist auch über der Erkenntnis, durchaus nichts bedürfend, so au des Erkennens nicht; sondern das Erkennen liegt in der ande Natur . . . Darum ist es auch in Wahrheit unaussprechlich; de was du immer benennst, wirst du als ein etwas benennen. A das über alles und über den erhabenen Intellekt Erhabene weder Etwas von allem, noch hat es einen Namen, da ni von ihm ausgesagt werden kann . . . Allein wenn wir in uns Verlegenheit etwa sagen: es empfindet sich selbst nicht, hat Bewußtsein von sich, kennt sich selbst nicht, so müssen dabei bedenken, daß wir bei diesen Aussagen uns auf den Ge satz verwiesen sehen.“

Nach Eckhart führt die heilige Schrift zu einem fals Gottesbegriff (S. 299). „In Worten läßt sich Gottes Wesen ausdrücken. Weil jede äußere Form der Mitteilung der V heit selber unangemessen ist, so verfielen die heiligen Sc steller auf die sinnliche Materie und wollten uns Gott erk lehren durch Bilder, die sie von den niederen natürlichen D annahmen.“ Für alle die, „deren Herz im Gestern und flattert“, ist Gottes eigenschaftsloses Wesen völlig unbegr Denselben Gedanken drückt Angelus Silesius so aus:

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprech
So mußt du dich zuvor des Redens ganz entbrechen

III. Der Ekstase verwandte Zustände.

Auf der einen Seite grenzt die Ekstase an die Bewußtlosigkeit. Der Übergang ist naturgemäß stetig. Der Ekstatiker selbst wird oft nicht angeben können, ob er bewußtlos war, oder ob er nur die Erinnerung an den Bewußtseinszustand verloren hat. Noch weniger kann der objektive Beobachter beide Zustände unterscheiden. Er wird, wenn der Augenschein den Mangel des normalen Bewußtseins zeigt, oft auf Bewußtlosigkeit schließen, — namentlich dann, wenn er die Ekstase aus eigener Erfahrung nicht kennt —, während der Ekstatiker überzeugt ist, in jenen Momenten das höchste Sein erlebt zu haben. Eckhart hat in einer Jungfrau, der Schwester Katrei, das Ideal seiner Frömmigkeit geschildert. Als diese die höchste Stufe der Ekstase erreichte, als „sie Gott wurde“, „kam sie dahin, daß sie alles Endliche vergaß und so weit über sich und alles Geschaffene erhoben wurde, daß sie bis an den dritten Tag lag und für tot galt. Wäre nicht der Beichtiger gewesen, man hätte sie begraben. Erst am dritten Tage kommt sie zu sich und spricht: Ach, ich Arme, bin ich wieder hier? Was sie aber empfunden hat, kann sie niemandem mitteilen.“

Sehr gern vergleichen die Mystiker ihren Zustand mit dem Tod. Doch geht meistens aus dem Zusammenhang deutlich hervor, daß damit nicht Bewußtlosigkeit, sondern nur das Fehlen des Ichbewußtseins bezeichnet werden soll.

Auf den Übergang der Ekstase in Bewußtlosigkeit beziehe ich dagegen eine andere, oft wiederkehrende mystische Lehre. Die Gottheit, in die die Seele stürzt, wird meistens als Fülle von Licht und Glanz beschrieben. In dieser Gottheit findet sich jedoch ein dunkler Urgrund, die absolute Leere und Finsternis. In Gott ist Sein und Nichtsein. In der Verzückung schaut der Mensch das wahre, ewige Sein, aber auf der höchsten Stufe erkennt der Mensch, daß die Gottheit das „Nichts und Übernichts“ ist. Dieser dunkle Urgrund in Gott läßt sich in der gesamten mystischen Literatur nachweisen und war noch für Schelling der Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Es ist mir daher wahrscheinlich, daß diesem Begriff ein wirkliches Erlebnis zugrunde liegt.

Die andere Grenze der Ekstase bilden die Affekte. Freilich wird die Ekstase oft — durchaus nicht immer — als Zustand

der absoluten Ruhe und Stille des Gemütes beschrieben. Nach meiner Meinung ist der Gegensatz Ruhe-Erregung für das ekstatische Erlebnis nicht charakteristisch. Die Ekstase kann sich in der einen wie in der andern Weise äußern. Daß der normale Mensch der Ekstase sich am meisten in der Leidenschaft nähert und nur der besonders beanlagte die mystische Ruhe kennt, versuche ich an einem Beispiel klar zu machen. Nach meiner Hypothese ist die Ekstase der Rückfall in einen uralten Bewußtseinszustand, in das Urbewußtsein, das der Differenzierung des modernen Bewußtseins in Ich und Außenwelt vorangeht. Dieser Zustand ist im allgemeinen verschwunden, wie ein alter Kontinent, der jetzt vom Meer bedeckt wird. Nur die höchsten Bergspitzen ragen noch als Felseninseln aus dem Wasser heraus. Wir können aus ihrer Beschaffenheit auf die geologische Struktur der versunkenen Landmasse schließen, wir dürfen aber aus ihrem zerklüfteten Charakter nicht den Schluß ziehen, daß der gesamte alte Kontinent gebirgig gewesen war; denn nur die gebirgigen Gegenden haben sich erhalten. Wenn der Taucher daher am Meeresgrund Flachland findet, so ist das kein Grund, den inneren Zusammenhang des Meeresgrundes mit den Inseln zu leugnen. So ist im allgemeinen das instinktmäßige Handeln des Tieres beim Menschen der Berechnung, der vernünftigen Überlegung und der Nachahmung gewichen. Nur da, wo es sich um die Fortpflanzung oder um die Erhaltung des Lebens handelt, scheint der Natur die menschliche Vernunft kein genügender Bürge für die Erreichung ihrer Zwecke gewesen zu sein; denn in der Brunst, der Kampfeswut, der panischen Flucht, dem Heißhunger, verhält sich der Mensch psychisch wohl nicht viel anders, als seine ältesten tierischen Vorfahren. Das sind die an die Vorzeit erinnernden Inseln, die aus dem Meer der Sitte und der Vernunft herausragen, und von allen, die das Meer befahren, zuweilen betreten werden. Der Mystiker dagegen ist der Taucher, der in die Tiefe dringt. Wie aber in dem Bilde die Inseln nicht mehr die alten Bergesspitzen sind, sondern durch das umgebende Meer vielfach verändert wurden, so ist nach meiner Theorie der Affekt nicht die Ekstase selbst, sondern nur der Ekstase nahe verwandt. Der Unterschied besteht in den den Affekt begleitenden Vorstellungen, die wohl auch in der höchsten Leidenschaft nur selten fehlen.

Aus der großen Fülle des vorhandenen Materials wähle ich zunächst einige Belege für den Zusammenhang der religiösen Ekstase mit dem Geschlechtstrieb.

Besonders deutlich tritt dieser Zusammenhang bei Novalis hervor. Seine Religiosität ist erotisch und seine Erotik religiös. Er selbst sagt in den Fragmenten[1]: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat." Von den vielen hier in Betracht kommenden Stellen seiner Werke führe ich folgende aus den Lehrlingen zu Sais an[2]: „Wem regt sich nicht das Herz in hüpfender Lust, wenn ihm das innerste Leben der Natur in seiner ganzen Fülle in das Gemüt kommt, wenn dann jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine anderen Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt, wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst, und er bebend in süßer Angst in den dunkeln lockenden Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt und nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt."

Aus alter Zeit ist vor allem Plato zu nennen. Im Phaidros und Symposion führt er aus, daß der Aufschwung der Seele zu dem höchsten, wahren Sein eine Betätigung des Eros ist. Auch für Plotin sind die himmlische und irdische Aphrodite nicht Gegensätze. Sie verhalten sich zueinander wie die Idee zum einzelnen Ding. Das Wesen der Liebe ist die himmlische Aphrodite. Die irdische in der Sinnlichkeit sich betätigende Liebe ist das durch physiologische Zusätze beschmutzte Bild der himmlischen Liebe. Plotin nennt das ekstatische Erleben das Schauen des wahren Seins, der höchsten Idee. Auch die Tiere schauen im Zeugungsakt Ideen, sie sehnen sich „nach einem womöglich ewigen Schauen". (3. Enn. 8. Buch, 7. Kap.) Dieser Zustand des Schauens des höchsten Seins ist mit einer Seligkeit verbunden, in deren Schilderung deutlich die Erregung der Wollust nachzittert. (1. Enn. 6. Buch, 7. Kap.) „Welche Liebesglut wird aber nicht der empfinden, der dies zu sehen bekommt, wie wird er sich nach der

[1]) Novalis Werke. Verlag Hesse. III, 138.
[2]) II, 160.

innigen Vereinigung mit ihm sehnen, wie wird ihn das Staunen der Wonne durchzittern. Denn nach dem Göttlichen als dem Guten sehnt sich auch derjenige, der es noch niemals gesehen hat. Wer es aber gesehen hat, der bewundert es wegen seiner Schönheit, der wird mit freudigem Staunen erfüllt, der gerät in Schrecken, der ihn nicht verzehrt, der liebt in wahrer Liebe und in heftiger Sehnsucht, der verlacht alle andere Liebe und verachtet das, was er früher für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, welchen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit anderer Körper. Was wird der erst empfinden, welcher nun gar das absolut Schöne sieht in seiner an und für sich seienden Reinheit, ohne fleischliche körperliche Hülle, um rein zu sein, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden. Selig, wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; unselig fürwahr dagegen, bei wem dies nicht der Fall ist. Denn nicht der ist unselig, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt, sondern wer das eine nicht erlangt, um dessen Erreichung man auf alle Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel verzichten muß, ob man das Irdische mit Verachtung verlassend, den Blick auf jenes gewandt, zum Schauen gelangen möge."

In ähnlichen Ausdrücken feiern die Mystiker aller Zeiten und Völker die „ewige Wollust", wie es bei Angelus Silesius heißt.

Was ist die Seligkeit? Ein Zufluß aller Freuden,
Ein stetes Anschaun Gotts, ein Leben ohn Verdruß,
Ein Leben ohne Tod, ein süßer Jesus Kuß,
Nicht einen Augenblick vom Bräutgam sein geschieden.

Es ist bemerkenswert, daß das ekstatische Erleben häufiger mit dem weiblichen als dem männlichen Sexualempfinden in Verbindung gebracht wird. Das ist bei ekstatischen Frauen verständlich. Die Fähigkeit des weiblichen Sexualempfindens besitzen wohl alle Männer, wie sie ja auch die weiblichen Sexualorgane in rudimentärem Zustand an sich herumtragen. Die Bevorzugung des weiblichen Empfindens beruht wohl darauf, daß darin ein anderes wichtiges Moment der Ekstase, nämlich die

Aufgabe des Ich, das Aufhören des eigenen Wollens, das Hingegebensein an ein Stärkeres, das Überwältigtwerden seinen Ausdruck findet. So heißt es bei der hl. Therese: „Gott kommt, wenn er will, offen und ohne unser Zutun. Wenn wir uns auch widersetzen, erfaßt er unseren Geist, wie ein Riese einen Strohhalm ergreifen würde. Ein Widerstand dagegen hilft nicht. Wer könnte glauben, daß Gott, wenn er einmal will, erst warte, bis der aufgeblasene Wurm von selbst auffliegt.“ Bei Angelus Silesius heißt es:

Die Braut verdient sich mehr durch einen Kuß um Gott,
Als alle Mietlinge mit Arbeit bis in Tod.

Derselbe Zusammenhang kommt öfters bei Goethe vor.

Dem Frieden Gottes, welcher euch hinieden
Mehr als Vernunft beseliget — wir lesen's —
Vergleich ich wohl der Liebe heitern Frieden
In Gegenwart des allgeliebten Wesens;
Da ruht das Herz und nichts vermag zu stören
Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören.

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten,
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein! Solcher seligen Höhe
Fühl ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.

Wie die Sprache der Liebe zur Beschreibung des religiösen Lebens verwendet wird, so auch umgekehrt die Sprache der Religion zur Beschreibung des Sexualempfindens. Dieser bei vielen Dichtern nachweisbaren Verbindung verdankt die Liebe wohl zum Teil die Weihe, die sie in den Augen vieler hat. Neben den obigen Versen Goethes sei noch ein Gedicht Poes zitiert, das für eine Hymne an die Gottheit gehalten werden könnte, wenn nicht „an Marie Luise“ darüber stände. Darin heißt es:

Mit diesen süßen Lauten, deinem Namen
Als Text, versagt die Macht der Sprache —
Kaum fühl ich mehr — nicht Fühlen ist dies wache,

Der Welt entrückte, völlige Versinken,
Lautlose Stehen an der goldenen Schwelle
Der Träume, dieses Starren in die Helle,
Dieses Erschauern, wenn ich mir zur Linken,
Zur Rechten, vor mir, in der Höhe,
Und weit, weit weg, am fernsten Punkt, wo sich
Mein Blick verliert, nichts andres sehe,
Als Dich.

Eine Reihe sehr lehrreicher Beispiele für den inneren Zusammenhang der religiösen Ekstase, der Wollust, Grausamkeit und der Mordekstase hat Stoll[1]) gesammelt. Da ihre Wiedergabe sich ihrer Ausführlichkeit wegen verbietet, verweise ich auf das genannte Werk. Auch die Beziehung der religiösen Ekstase zur Kampfeswut und Panik findet dort bei Besprechung der Kreuzzüge und des Islam Erwähnung. Damit sind die Affekte genannt, deren Verbindung mit der religiösen Ekstase geschichtlich von Bedeutung ist. Sie lassen sich in drei Gruppen ordnen: 1. Wollust; 2. Kampfeswut, Blutdurst, Grausamkeit; 3. Todesangst, Verzweiflung, Panik. Diesen Gruppen entspricht das mittelalterliche Weltbild. Der Himmel ist der Ort der ewigen Seligkeit, die Hölle der Ort der ewigen Verzweiflung, die Erde der Kampfplatz zwischen Gott und Teufel. Daß der Kampf Gottes gegen den Teufel nicht in erster Linie als sittlicher Vorgang gedacht wurde, sondern seine reale Grundlage in den Affekten und Trieben hatte, lehren die Ketzerkriege und Hexenprozesse.

Das Gefühl der Gottverlassenheit, das in mystischen Schriften eine so große Rolle spielt, ist nicht dasselbe wie der Mangel am Gefühl der Seligkeit, sondern ist selbst ein religiöses Erlebnis. Das normale Bewußtsein ist für den Mystiker das Bewußtsein des leichtsinnigen im Zeitlichen lebenden Menschen, aber durchaus nicht dasselbe wie Gottverlassenheit. Die Hölle ist aber wie der Himmel die Objektivierung eines Erlebnisses. Dafür einige Belege. Zuerst ein Bericht aus Tylor (Anfänge der Kultur 18).

„Ein junges Weib lag ihrer ganzen Länge nach ausgestreckt; ihre Augen waren geschlossen, ihre Hände zusammengeklammert und erhoben, ihr Körper durch einen so heftigen Krampf zusammengekrümmt, daß er bogenähnlich auf den Hacken und dem

[1]) Stoll, Suggestion und Hypnotismus. 2. Aufl. 1904. 17. und 18. Kap.

hinteren Teil des Kopfes zu ruhen schien. In dieser Stellung lag sie mehrere Minuten lang ohne Sprache oder Bewegung. Plötzlich stieß sie einen entsetzlichen Schrei aus und raufte sich Händevoll Haare aus ihrem unbedeckten Kopfe. Darauf streckte sie ihre Hände mit einer zurückweisenden schreckerfüllten Geberde von sich und rief aus: „O, der furchtbare Abgrund!" Während dieses Paroxismus waren drei starke Männer kaum imstande, sie zurückzuhalten. Sie streckte ihre Arme nach beiden Seiten aus, griff krampfhaft in das Gras, schauderte vor Entsetzen zusammen, und erbebte vor irgend einer fürchterlichen inneren Vision; schließlich aber fiel sie erschöpft, kraftlos und anscheinend ohne Empfindung zurück."

Auch die heilige Therese kennt Angstekstasen. So heißt es S. 150:

„Jene schmerzliche Empfindung scheint, obwohl die Seele sie empfindet, doch den Leib gemeinschaftlich mit zu ergreifen. Beide nehmen anscheinend teil daran .... Die Seele gerät in solche Angst, daß sie weit über sich und alles Erschaffene hinausgeht. Gott versetzt sie in solche Verlassenheit von allen Dingen, daß es scheint, keine Kreatur auf Erden wolle, wie sehr sie sich auch bemühe, ihr auf Erden Gesellschaft leisten .... Obwohl sie alsdann von Gott sehr weit entfernt zu sein scheint, teilt er ihr doch zuweilen seine großen Schätze auf eine außerordentliche undenkbare Weise mit. Deshalb kann man davon nicht reden und ich glaube, daß niemand, der nicht dergleichen ebenfalls durchgemacht, es glauben oder begreifen wird. Denn diese Mitteilung erfolgt nicht, um die Seele zu trösten, sondern um ihr zu beweisen, welchen Grund dieselbe habe, sich darüber zu ängstigen, daß sie von dem Gute, welches alle Güter in sich schließt, entfernt ist. Durch diese Mitteilung wächst das Verlangen und die höchste Stufe der Einsamkeit, in welcher sie sich befindet .... Diese Zustände haben Ähnlichkeit mit den Übergängen zum Tode. Nur enthält dieses Leiden eine Wonne in sich, welche so groß ist, daß ich dieselbe mit nichts zu vergleichen weiß. Sie ist eine bittersüße Marter. Nichts Irdisches, das sich der Seele darstellen könnte, läßt sie zu, sei es ihr auch sonst noch so angenehm, sondern sie stößt es dem Anscheine nach alsbald von sich zurück. Sie erkennt wohl, daß sie nichts als ihren Gott verlange."

Von einer der Angstepidemien, die zuweilen im Mittelalter

ausbrachen, berichtet Monachus Paduanus (zitiert nach Hecker, „Der schwarze Tod", 1832):

„Damals als viele Laster und Verbrechen das Land schändeten, überfiel plötzlich eine unerhörte reuige Stimmung die Gemüter der Völker Italiens. Es kam die Furcht Christi so sehr über sie, daß Edle und Unedle, Greise und Jünglinge, selbst Kinder von fünf Jahren, nackt bis auf die bedeckten Schamteile, paarweise in feierlichem Aufzuge durch die Städte zogen. Alle hatten Geiseln von ledernen Riemen in den Händen, womit sie sich, unter Seufzen und Weinen, so heftig schlugen, daß das Blut danach floß. Nicht nur am Tage, sondern auch des Nachts, im strengsten Winter, zogen sie mit brennenden Kerzen zu Tausenden und Zehntausenden, angeführt von Priestern, mit Kreuzen und Fahnen durch die Städte und nach den Kirchen und warfen sich vor den Altären nieder. Also taten sie auch in den Dörfern, und Felder und Berge hallten wieder von den Stimmen derer, die zu Gott schrien. Überall nur Trauergesang der Büßenden. Alle Feinde versöhnten sich miteinander. Männer und Weiber taten so große Werke der Barmherzigkeit, als ob sie fürchteten, die göttliche Allmacht werde sie strafend vernichten."

Das folgende Gedicht „Traumland" von E. Poe (übers. von Hedda und Arthur Moeller. II. S. 32) ist dadurch charakteristisch, daß die in demselben ausgedrückte ekstatische Erregung den Charakter der Angst hat. Das Gefühl der Beseligung, das bei den Ekstasen der Liebe und des Kampfes immer vorhanden ist, fehlt nicht ganz, tritt aber sehr zurück. Die Deutung des ekstatischen Zustandes ist von dogmatischen Überlieferungen nicht belastet, sondern ganz frei als Ausdruck der Stimmung entworfen.

Jenseits des Raumes, jenseits der Zeit
Dehnet sich wild, dehnet sich weit
Ein dunkles Land.
Auf schwarzem Thron
Regiert ein Dämon
Die Nacht genannt.

Auf einem Wege, traurig und einsam,
Mit bösen Engelscharen gemeinsam,
Erreichte ich neuerdings
Dies entlegene Thule.

Durch Heiden ging's,
Durch Sümpfe und Pfuhle —
Da, jenseits der Zeit und jenseits des Raums
Lag es verzaubert, das Land des Traums.

Stürzende Berge, gähnende Schlünde,
Titanenwälder, gespenstige Gründe,
Wallende Meere ohne Küsten,
Felsen mit zerrissenen Brüsten,
Wogen, die sich ewiglich bäumen,
In lodernde Feuerhimmel schäumen,
Seen die sich dehnen und recken,
Ihre stillen Wasser ins Endlose strecken,
Ihre stillen Wasser, still und schaurig,
Mit den schläfrigen Lilien, bleich und traurig.

An den Seen, die sich so dehnen und recken,
Ihre stillen Wasser ins Endlose strecken,
Ihre stillen Wasser, still und schaurig,
Mit den schläfrigen Lilien, bleich und traurig —
An den Felsen neben den düstern
Unheimlichen Wellen, die ewig flüstern,
An den Wäldern neben den Teichen,
Wo die eklen Gezüchte schleichen,
In jedem Winkel, dunkel, unselig,
An allen Sümpfen und Pfuhlen, unzählig,
Wo die Geister hausen —
Trifft der Wandrer mit Grausen
Verhülltes Volk aus dem Totenlande,
Erinnerungen im Leichengewande,
Weiße Gestalten der Schatteninseln,
Bleiche Schemen aus toten Zeiten
Die verzweiflungsvoll stöhnen und winseln,
Wie sie am Wandrer vorübergleiten.

Für das Herz, dessen Schmerzen Legionen,
Sind dies friedvolle, milde Regionen;
Für den umnachteten dunkeln Geist
Sind es himmlische selige Auen.
Doch der Pilger, der es durchreist,
Darf es nicht unverhüllt erschauen.

Unergründlich bleibt es für jeden,
Dieses geheimnisvolle Eden —
Das ist des finsteren Königs Willen —
Und der Wandrer, von ungefähr
Dorthin verschlagen, erblickt es daher
Nur durch verdunkelte matte Brillen.

Auf einem Wege, traurig und einsam,
Mit bösen Engelscharen gemeinsam,
Schritt ich jüngst heim durch Sümpfe und Pfuhle
Aus diesem öden, entlegenen Thule.

Zu den Affekten, die mit der Ekstase zusammenhängen, gehört auch die Aufmerksamkeit. Nach Groos (Spiele des Menschen 180) ist die Urform der Aufmerksamkeit das Lauern des Tieres. So sehr auch der Instinkt des Lauerns den neuen menschlichen Zwecken angepaßt und dadurch umgeformt wurde, so nähert sich doch auch beim Menschen der Zustand der völligen konzentrierten Aufmerksamkeit dem einheitlichen Bewußtseinszustand der Ekstase. Mantegazza (Die Ekstasen des Menschen, Jena 1888) geht so weit, jede Ekstase aus der Aufmerksamkeit entstanden sein zu lassen. Die bei vielen Denkern von Demokrit und Platon bis Spinoza wiederkehrende Behauptung, daß der höchste Zustand des Denkens, das reine, d. h. das von allen Begriffen und aller Sinnlichkeit losgelöste Denken, dasselbe sei wie das Erleben der Gottheit, des wahren einen Seins, kann wohl nur so erklärt werden. Aus diesem Zusammenhang des konzentrierten Denkens und der Ekstase ist es wohl auch abzuleiten, wenn bei Plato und Plotin die Ekstase das Schauen der höchsten Idee, das Denken des höchsten Begriffs genannt wird, obwohl die begriffliche Natur des wahren Seins ausdrücklich geleugnet wird, da es überbegrifflich ist.

Schließlich sei noch erwähnt, daß jede hohe Freude und jeder tiefe Schmerz bei dazu beanlagten Personen die Tendenz hat, in den Zustand der Ekstase überzugehen.

Als Beleg für die Verwandtschaft der Ekstase einerseits mit der Bewußtlosigkeit andrerseits mit den verschiedensten Affekten führe ich noch eine Stelle aus Weinel, Die Wirkungen der Geister und des Geistes im nachapostolischen Zeitalter an (S. 128):

„Wir beginnen hier mit den Vorgängen auf dem Gebiet der motorischen Nerven und der mit ihnen verbundenen Muskeln; sie

entsprechen jenen starken Vorgängen auf dem Gebiet der Sinne und der Sprachwerkzeuge, bei denen die peripherischen Organe, entnommen der Herrschaft des bewußten Willens, sich in einem Zustand stärkster Reizung oder Bewegung (Glossolalie) befinden und nur allgemeine Empfindungen oder Laute, diese aber meist von großer Intensität liefern. In dem hier zu besprechenden Gebiete treffen wir an dieser Stelle die Krampfzustände an, welche, in höherem oder geringerem Grade entwickelt, als Charakteristika der Ekstase gelten können, und zwar sowohl als Zustände der Erstarrung aller Muskeln bis zum zeitweiligen Starrkrampf und Scheintod (tonische Krämpfe, Katalepsie), wie als Zustände der gewaltsamen Zusammenziehung und Wiedererschlaffung der Muskeln (klonische Krämpfe), welche sich bis zum vollständigen Hinundhergeworfenwerden des Körpers im wilden Paroxysmus steigern können. Der Wille hat dabei die Herrschaft über die Glieder völlig oder bis zu einem gewissen Grade verloren, das Bewußtsein kann ebenfalls völlig schwinden. So ist denn dieser Zustand nicht ein Handeln, sondern ein Leiden. Jene Starre, die Abwesenheit jeder Bewegung, wird als Abwesenheit des Lebens oder der „entrückten Seele“ aufgefaßt. Der klonische Krampf dagegen macht den Eindruck, als ob ein in dem Menschen sich befindendes fremdes Wesen von unbändiger Grausamkeit seine Glieder in den wildesten und unnatürlichsten Bewegungen zusammenziehe und hin und her werfe.

Es gibt eine Stufenleiter dieser Erscheinungen, welche von jenen furchtbaren Erregungszuständen bis zu den mit jedem Affekt von einiger Stärke verbundenen Gesten absteigt, und andererseits vom Starrkrampf bis zu jener starken Konzentration der Aufmerksamkeit, die gegen jede von außen kommende Störung oder gegen jeden körperlichen Reizzustand unempfindlich ist, etwa während affektvoller Rede oder eines inbrünstigen Gebetes. Hübsch schildern in legendenhafter Übertreibung seiner Dauer die Acta Pauli et Theclae den eben beschriebenen Zustand mit den Worten: Meine Tochter, so erzählt Theklas Mutter, ist wie eine Spinne am Fenster gefesselt von seinen (des Paulus) Worten und umfangen von einer ganz neuen Begierde und gewaltigen Leidenschaft. Denn das Mädchen starrt nach ihm hin und ist von dem, was er sagt, gefangen.

Sicherlich war des Paulus Zustand bei seinen Visionen ein

solcher dem Starrkrampf ähnlicher. Und der Apokalyptiker erzählt — allerdings nach dem Muster älterer Stellen — „Und als ich ihn (Christus) sah, fiel ich vor seinen Füßen nieder wie tot." Apk. 1, 17. (Dan. 8, 18). In ähnlicher Weise wird seit alter Zeit der erste Eindruck einer Gottes- oder Engelerscheinung erzählt, und sicherlich ruht diese Schablone auf einer guten psychologischen Beobachtung; ein lähmendes Entsetzen ruft auch das Himmlische hervor, ehe es sich in Freundlichkeit beweist. Ähnlich ist der Zustand, den die Montanistin Priska als den bei ihren Visionen gewöhnlichen bezeichnet und mit den Worten: „Sie (Propheten) beugen das Antlitz zur Erde" andeutet. Überall haben wir denselben anzunehmen, wo uns das Wort ἔκστασις und seine Verwandten begegnen; denn es bezeichnet aufs trefflichste den Eindruck jener tonischen Krampfzustände auf den, der sie sieht; die Seele des Menschen ist weggegangen — in den dritten Himmel oder in das Pleroma oder an einen anderen Ort."

IV. Physiologische Begleiterscheinungen. 1. Gleichgewichtserscheinungen.

Häufig ist in der Ekstase das Bewußtsein der Schwere des eigenen Körpers verschwunden. Ist die Ekstase vollständig, so empfindet sich der Erregte völlig gewichtslos und glaubt ohne Unterstützung zu schweben. Ist das normale Bewußtsein teilweise erhalten, so wird es als der nach unten gerichtete Zug der Schwere, die Ekstase als Zug nach oben empfunden. Nicht selten nimmt der Körper eine nach oben gerichtete Stellung ein und ruft auch bei den Beobachtern die Überzeugung hervor, daß er frei über dem Erdboden schwebe.

Ich entnehme zunächst der Schrift „Die tiroler ekstatischen Jungfrauen"[1]) eine Beschreibung der „jubilierenden Ekstase". „Allein in dem Augenblicke, als die gewöhnliche Prozession aus der Kirche hervorging, richtete sie sich mit wunderbarer und bei ihrer Krankheit unmöglich scheinender Behendigkeit empor, wurde in die plötzlichste Verzückung hingerissen, schwebte, während kaum die Spitzen der Fußzehen das Bett berührten, mit ausgebreiteten Armen unbegreiflich in aufrechter Stellung mit freudig verklärtem, rosengleich glühendem Antlitz jubelnd, wie zur Auffahrt vom Geiste in die Höhe gezogen vor den Anwesenden." An

---

[1]) zitiert nach Stoll a. a. O. S. 533.

anderer Stelle[1]) heißt es: „Gerade aufgerichtet im Bett steht sie da mit ihrer einnehmenden, Freude atmenden Gestalt, das braune Haar wallt aufgelöst über die wohlgebauten Schultern hernieder. Als wollte sie jubelnd die ganze Schöpfung an ihr Herz drücken und seine Freude derselben mitteilen, sind Arme und Hände ausgestreckt und wie zum Umarmen mit einem Ausdrucke des Verlangens geschlossen, als ob sie das Gelassene nie wieder loslassen möchte. Das ganze Antlitz strahlt im engelhaften Ausdrucke himmlischer Milde und der Fülle des Entzückens; den Körper umschließt ein leichtes, schneeweißes wie flatterndes Gewand. Blick und Gestalt tragen das deutliche Gepräge des Hinanstrebens gegen die Höhe, als wollte sie sich dem entgegen schwingen, welcher uns zugerufen: Folget mir nach! Ihre Erscheinung ist der bildliche Ausdruck der Antwort: Ziehe mich dir nach! Aber auch die Gewährung dieser Bitte drückt die Gewißheit aus und es geht dem Zuschauenden die Gewißheit auf, daß diese schöne Seele schon im seligen Besitze des Gegenstandes aller ihrer Empfindungen, daß sie am unversieglichen Borne aller Tröstungen schon angelangt sei.“

Dieser Vorgang fand 1833 statt. Es ist charakteristisch, daß mittelalterliche Zeugen ähnlicher Erscheinungen behaupten, daß der Körper ohne Berührung des Bodens frei in der Luft schwebe. Mehrfach wird dies von der hl. Therese erzählt. Charakteristisch ist ihr eigener Bericht über diesen Zustand der Schwerelosigkeit.

Die hl. Therese unterscheidet vier Stufen in der Stärke dieses Bewußtseins. Auf der ersten ist das Bewußtsein der Schwere noch vorhanden. Den Gegensatz beschreibt die hl. Therese mit Hilfe der überlieferten psychologischen Begriffe. Der Körper sinke nach unten, die Seele wolle in die Höhe steigen. Auf der zweiten Stufe wird Haupt und Auge nach oben gezogen, auf der dritten reckt sich der ganze Körper gen Himmel, um auf der vierten frei über dem Erdboden zu schweben. Die hl. Therese erlebte das öfters: An der subjektiven Wahrhaftigkeit ihres Berichtes ist nicht zu zweifeln. In Andreas Moellers Beschreibung Freibergs findet sich die Geschichte einer Frau, die im Jahre 1620 lebte. „Sie ist im Beisein der beiden Diakonen Dachsel und Waldburg urplötzlich im Bette mit dem ganzen Leib, Haupt und Füßen, bei dritthalb

[1]) a. a. O. S. 537.

Ellen hoch aufgehoben worden, daß sie nicht mehr mit dem Bette zusammenhing, sondern frei schwebte, so daß es das Ansehen hatte, als wollte sie zum Fenster hinausfahren. Darauf umfing sie Waldburg, schrie mit den Anwesenden zu Gott und brachte sie wieder zurück." Kerner erzählt von der Seherin von Prevorst, daß, wenn sie aus ihrem Zustande in das normale Bewußtsein zurückkehrte, ihr nichts mehr aufgefallen sei als die Schwere.

Von dem Neuplatoniker Jamblichus erzählten seine Diener, er sei während des Gebetes mehr als zehn Ellen über den Erdboden erhoben, und dabei hatten seine Kleider einen goldenen Glanz angenommen. Nach dem Gebet sei der Körper wieder auf den Boden gesunken. Eine große Reihe ähnlicher Vorfälle führt Tylor[1]) von christlichen Heiligen an. Über analoge Vorgänge in Indien schreibt er: „Der buddhistische Heilige von hohem asketischem Range erlangt die als Vollkommenheit bezeichnete Macht, wodurch er in den Stand gesetzt wird, sich in die Luft zu erheben .... Der Heilige, welcher diese Macht besitzt, übt sie durch die bloße Entschließung seines Willens aus, indem sein Körper gewichtslos wird, wie wenn ein Mensch in gewöhnlichem menschlichem Zustande zu springen beschließt und springt. Buddhistische Annalen erzählen, daß Gautama selbst, sowie andere Heilige, so in der Luft schwebten, wie z. B. sein Vorfahre Maha Sammata, welcher sich ohne sichtbare Unterstützung in die Luft setzen konnte. Selbst ohne diese erhabene Fähigkeit wird es für möglich gehalten, sich in die Luft zu erheben und dort zu bewegen und zwar durch eine Art von ekstatischer Freude (udwega prits). Eine bemerkenswerte Erwähnung dieses Kunststückes, das von indischen Brahmanen ausgeführt sein soll, finden wir in der Biographie des Apollonius von Tyana aus dem dritten Jahrhundert. Diese Brahmanen gehen der Beschreibung nach zwei Ellen hoch über dem Erdboden, und zwar nicht des Wunders halber (solchen Ehrgeiz verachten sie), sondern um besser für die Riten des Sonnendienstes geeignet zu sein."

Während der Mensch nur in dem Moment der Vereinigung mit der Gottheit sich, von der irdischen Schwere befreit, nach oben gezogen fühlt, sind die Engel, die beständig in Gottes Gegenwart sind, geflügelte Wesen. Personen, auf die das ekstatische

---

[1]) Anfänge der Kultur I. S. 151.

Erleben bezogen wird, schweben in der Luft wie Rafaels Madonna oder werden als gen Himmel fahrend vorgestellt, wie Christus und Maria. Vielleicht beruht es auch auf dem Zusammenhang der Ekstase mit der Wollust, der Kampfesstimmung und der Dichtung, daß die Griechen Eros, Nike und den Pegasus geflügelt darstellten.

Daß die Ekstase ein Auffliegen der Seele ist, kehrt bei Plato und Plotin beständig wieder. Aus dem Vorstehenden ergiebt sich wohl die Berechtigung, in Ausdrücken wie „Aufschwung des Geistes zum Höheren", „Erhebung des Gemütes über das Irdische", womit niedere Stufen der Ekstase bezeichnet zu werden pflegen, mehr als bloße Bilder zu sehen. Bei Plato[1]) heißt es: „Wisse, es sind der Seele die Flügel gewachsen, damit sie das Schwere zum Himmel emporhebe, dorthin, wo das Geschlecht des seligen Gottes wohnt. Denn nur fliegend, nur im Fluge haben wir Anteil am Göttlichen . . . Dort wohnt das große Sein, farblos und ohne Gestalt und ungreifbar, und nur der Lenker der Seele, der Geist, vermag es zu schauen, denn nur um dieses große Sein bemüht sich das wahre Wissen . . . Du fragst: Warum wollen doch alle Seelen mit so großem Fleiße die Gefilde der Wahrheit sehen? So höre: Dort auf jenen lichten Flächen wächst die Weide des edelsten Teiles der Seele und auf dieser Wiese finden die Flügel, welche die Seelen beschwingen, ihr Futter . . . Und darum trägt mit Recht nur des Philosophen Seele die Flügel. Denn im Philosophen ist stets die Erinnerung stark an alles, das da den Gott füllt. Und wer immer dieser Erinnerung mächtig bleibt, der hat die letzten Weihen empfangen, der ist wahrhaftig ein Vollendeter. Er tritt heraus aus allem Wirrsal und Bemühen des Menschen und gehört ganz seinem eigenen göttlichen Leben. Die Menge zeigt auf ihn mit dem Finger und schreit: Er ist ein Narr, seht, ein Narr," denn die Menge weiß nicht, daß der Gott ihn entzückt . . . So oft ein Mensch ein irdisch Schönes hier erblickt, so erinnert er sich der wahren Schönheit, und es wachsen ihm die Flügel, und er möchte auffliegen wieder zu ihr; doch da ihn seine Flügel so hoch nicht tragen, so sieht er in die Luft gleich einem Vogel und vergißt, was um ihn unten lebt, und gilt für einen, der besessen ist. Aber ich sage dir, diese Gott-

---

[1]) Phaidros nach Kaßners Übertragung. S. 37 ff.

seligkeit ist echt wie keine und das große Heil dessen, in welchem sie steckt, und jenes andern, dem dieser sie mitteilt; und wer, also besessen und gottselig, mit diesem Wahnsinn die Schönheit liebt, der ist eben der Liebende —, wie sie ihn nennen . . . Wenn aber der Geweihte, einer von denen, die da oben viel geschaut haben, ein gottgleiches Antlitz, das jene große Schönheit spiegelt, oder die schöne Gestalt eines Körpers erblickt, lebt er auf, und eine heilige Angst fällt über ihn wie damals; dann erst sieht er hin und verehrt den Jüngling wie einen Gott; ja, wenn er nicht den Schein des Narren meiden wollte, würde er dem Geliebten opfern — gleichwie vor einer Bildsäule, gleichwie einem Gott. Doch indem er den Geliebten also anblickt, geht ein Wunderbares in ihm vor: der Schauer weicht und geht in ungewöhnliche Hitze über, Schweiß bricht aus ihm; was von der Schönheit wie ausströmt, das fließt ihm ins Auge und netzt und wärmt die Flügel seiner Seele. Und bei dieser Wärme schmilzt alles Harte und Starre, das bisher den Durchbruch der Flügel gehindert hat, und siehe! die Wurzel des Flügels, der also Nahrung zufließt, wächst zum Kiel und der Kiel federt sich zu den Flügeln, denn die Seele war einst ganz geflügelt, sie war einst ganz Flügel. So wird denn die Seele heiß und kocht und wallt auf. Und gleichwie die Kinder, wenn sie Zähne bekommen, ein Jucken und Kitzeln am Zahnfleisch schmerzhaft empfinden, also leidet auch die Seele, welcher die Flügel wachsen; sie hat Fieber und ist gereizt und fühlt ein Jucken. So oft sie nun die Schönheit des Jünglings sieht, ergreift sie die Sehnsucht, und die Seele brennt an ihr auf und wird ganz warm und frei von den Schmerzen und jubelt."

Die Erhebung der Seele über das Irdische lebt der Dichter in der inneren Nachahmung des Vogels aus.

Den eben noch schleiernder Nebel verwebt,
Der Himmel, er öffnet sich innig und lebt,
Wie ruhig der Aar in dem Strahlenden schwebt!

Und mein Herz, das er trägt in befiederter Brust,
Es wird sich der göttlichen Nähe bewußt,
Es freut sich des Himmels und zittert vor Lust.[1])

---

[1]) Aus Groos, Der ästhetische Genuß. S. 263.

Dasselbe Erlebnis beschreibt Goethe in den bekannten Worten Fausts:

> Doch ist es jedem eingeboren,
> Daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
> Wenn über uns im blauen Raum verloren,
> Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
> Wenn über schroffen Fichtenhöhen
> Der Adler ausgebreitet schwebt,
> Und über Flächen, über Seen
> Der Kranich nach der Heimat strebt.

Und als Wagner diese Stimmung nicht begreift, fährt Faust fort:

> Du bist Dir nur des einen Triebs bewußt;
> O, lerne nie den andern kennen!
> Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen;
> Die eine hält in derber Liebeslust
> Sich an die Welt mit klammernden Organen;
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Zum Schluß versuche ich eine Deutung der erwähnten Tatsachen. Die Richtung, in der eine solche Deutung zu suchen ist, ist durch die Hypothese gegeben, daß in der Ekstase ein Rückfall in das Urbewußtsein vorliegt, daß also die Gefilde hoher Ahnen, zu denen der Begeisterte sich erhebt, buchstäblicher zu nehmen sind, als der Dichter meint. Während mit dem normalen Bewußtsein Gleichgewichtsempfindungen verbunden sind, die darauf beruhen, daß der Körper sich trotz seiner Schwere aufrecht erhält, werden in der Ekstase offenbar nervöse Vorgänge erneuert, die die Gewichtslosigkeit des Körpers veraussetzen. Ein derartiges Gleichgewichtsbewußtsein kann aber in der Reihe unserer tierischen Ahnen nur bei Meerestieren vorausgesetzt werden, die sich in einem Medium bewegen, das angenähert dasselbe spezifische Gewicht wie der Körper hat. Die vergleichende Anatomie hat eine Fülle von Beziehungen zwischen den für Wassertiere charakteristischen Organen und dem menschlichen Körper nachgewiesen, so z. B. die Beziehung zwischen Schwimmblase und Lunge, den

Kiemenbogen und den Gesichtsknochen[1]): Die Paukenhöhle und die Eustachische Röhre, die dieselbe mit dem Schlund verbindet, sind Reste einer Kiemenspalte, die Gehörknöchelchen und der Knorpel der Ohrmuschel sind aus dem Skelett des zweiten Kiemenbogens hervorgegangen. So ist es jedenfalls nicht a priori als unmöglich abzuweisen, daß im nervösen Zentralorgan Reste erhalten sind, die das frühere Gleichgewichtsbewußtsein bedingten und jetzt entweder anderen Zwecken dienen oder rudimentär sind. Wie für den Schwimmer die Lunge wieder als Schwimmblase dient, so wird in der Ekstase durch zentrale Erregung die alte Empfindung der Gewichtslosigkeit erneuert. So gewagt diese Hypothese ist, so halte ich sie doch noch für besser begründet als die Erklärung Lehmanns[2]), daß das Bewußtsein, in die Höhe gezogen zu werden, durch leichte Atmung hervorgerufen würde. Es lassen sich eine ganze Reihe glaubwürdiger Zeugnisse dafür anführen, nach denen Ekstatiker, die im höchsten Himmel schweben, regungslos daliegen und von ihrer Umgebung für tot gehalten werden, was kaum der Fall sein könnte, wenn die Atmungsorgane besonders gut funktionierten.

2. Licht.

Sehr oft, aber durchaus nicht immer ist die Ekstase mit Lichtwahrnehmungen verbunden. Das Auge sieht nicht mehr Gegenstände, sondern hat eine gleichmäßige Lichterscheinung, deren Intensität nach den verschiedenen Berichten vom tiefsten Dunkel bis zum blendenden Glanz variiert. Der Ekstatiker sieht die Finsternis des Abgrundes, das göttliche Licht, den Glanz der Ewigkeit. Die Vorschrift für die Mönche des Athos (zitiert nach Lehmann. Aberglaube und Zauberei. S. 501) lautet: „Verschließ Deine Türe und erhebe Deinen Geist von allem Eitlen und Zeitlichen. Dann senke deinen Bart auf die Brust und errege das Auge mit ganzer Seele in der Mitte des Leibes am Nabel. Verengere die Luftgänge, um nicht zu leicht zu atmen. Bestrebe dich, innerlich den Ort des Herzens zu finden, wo alle psychischen Kräfte wohnen. Zuerst wirst du Finsternis finden und unnachgiebige Dichtigkeit. Wenn du aber anhältst Tage und Nächte: so wirst du, o das Wunder! unaussprechliche Wonne genießen. Denn

---

[1]) Wiedersheim, Bau des Menschen. S. 437.
[2]) Zauberei und Aberglaube. S. 405 u. 505.

der Geist sieht dann, was er nie erkannt hat, er sieht die Luft zwischen dem Herzen und sich ganz strahlend.“ Jakob Böhme nennt den Moment, in dem die Seele das All schaut, den Zeitpunkt, „wo das Morgenrot im Zentrum aufgeht“. Eine Seherin schildert den Zustand folgendermaßen (Eschenmayers Archiv 9. Bd. 1. St.): „Es löst sich in solchem alles in ein grenzenloses Lichtmeer auf, in welchem ich vor lauter Wonne gleichsam zu zerfließen wähne. Alle Bilder kommen mir in diesem Licht, welches das reinste Sonnenlicht an Klarheit weit übertrifft, zur bestimmteren Anschauung, ich erkenne dann alles weit leichter und schneller, die Tiefen der Natur erschließen sich mir, und das Vor- und Zurückschauen im Raum und in der Zeit gleicht dem Anschauen des Gegenwärtigen und ist um so bestimmter, je vollkommener sich dieser Zustand entwickelt hat.“ Oft ist es zweifelhaft, ob ein wirkliches Sehen des göttlichen Lichtes vorliegt oder nur ein Bild, um den Zustand der Ekstase zu schildern. Die bei allen Völkern wiederkehrende Verwendung dieses Bildes ist aber nur dadurch erklärlich, daß in den Höhepunkten der Ekstase das göttliche Licht wirklich gesehen wird. Baptista van Helmont sagt darüber: „Als Gott die menschliche Seele schuf, hat er ihr wesentliche und ursprüngliche Kenntnisse mitgeteilt. Diese Seele ist der Spiegel des Weltalls und steht mit allen Wesen in Verbindung; sie ist durch ein inneres Licht erleuchtet: allein der Sturm der Leidenschaften, die Menge der sinnlichen Eindrücke, die Zerstreuungen, verfinstern dieses Licht, dessen Glanz sich nur verbreitet, wenn es allein brennt und in uns alles in Harmonie und Frieden ist; wenn wir uns von allen äußeren Einflüssen abzuwenden wissen und uns durch dieses innere Licht führen lassen wollen, so würden wir in uns selbst reine und sichere Kenntnisse finden. In diesem Zustande der Konzentration unterscheidet die Seele alle Gegenstände, auf die sie ihre Aufmerksamkeit richtet; sie kann sich mit ihnen vereinigen, ihre Beschaffenheit durchdringen und selbst zu Gott gelangen und in ihm die wichtigsten Wahrheiten erfahren.“

Die Schilderung der Ekstase als Erleben des Lichtes oder der Finsternis ist so häufig und wird in späteren Zitaten noch öfters vorkommen, daß ich auf weitere Belegstellen verzichte. Jedem, der die Schriften von Ekstatikern aus alter oder neuer Zeit gelesen hat, ist das Bild geläufig. Sehr oft verbindet sich

das Schauen des Lichtes mit dem Bewußtsein des Schwebens und in die Höhe gezogen werdens. Daß wir es hier nicht mit einer Allegorie zu tun haben, beweist auch der Umstand, daß bei allen Naturvölkern das Leben im Licht oder in der Finsternis einen Teil der ekstatischen Erregung des Sehers oder des Medizinmannes ausmacht. So berichtet eine odschibwäische Prophetin, daß ihre prophetische Laufbahn damit begann, daß sie „bis zum Himmel emporstieg und beim Eintreten den Geist, den glänzenden Himmel erblickte“, das höchste Ziel der indianischen Seher war es, „von der Sonne zu träumen“.[1]) Wird die Ekstase als ein Schweben im Lichtglanz erlebt, so lag es nahe, darin unter Anknüpfung an ältere Volksvorstellungen eine Verehrung der Sonne zu sehen. Die Verbindung von mystischer Verzückung und der Vorstellung der Sonne ist am besten aus dem Mithrasdienst bekannt, dem gefährlichen Rivalen des Christentums in den ersten Jahrhunderten. Aber auch die Christen verliehen den Objekten ihrer Verehrung die Attribute der Sonne. Neben der schwebenden Körperlage oder der nach oben weisenden Richtung der Arme und Augen ist der entweder vom ganzen Körper ausgehende Strahlenglanz oder der das Haupt umgebende Heiligenschein das Merkmal religiöser Verzückung.

Ist die Ekstase ein Rückfall in den Bewußtseinszustand unserer ältesten Ahnen, so kann die Lichterscheinung als Erregung der zentralen Teile aufgefaßt werden, die in uralter Zeit dem Auge zugeordnet waren, als dasselbe noch nicht Gegenstände sah, sondern nur als lichtempfindliches Organ diente. Jene zentralen Teile vermittelten bei Dunkelheit und bei allzu hellem Licht Fluchtbewegungen und hielten das Tier in dem Bereich einer mittleren Lichtintensität fest. Die Lichterscheinung des Ekstatikers wäre dann, wie die Überreste der Kiemen beim Menschen, eine Rückerinnerung an im Wasser lebende Vorfahren.

Ich wurde auf die Lichterscheinung in der Ekstase zuerst bei Untersuchung der Berichte über Gotteserscheinungen aufmerksam. Beständig wiederholte sich dabei die Angabe, daß das Auge von dem Glanze des Angesichtes oder des Gewandes der Gottheit so geblendet wurde, daß es sonst nichts sehen konnte. Ich hielt daher übermäßige Helligkeit für das gesuchte Merkmal. Blendung

---

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur. II S. 413.

des Auges ist die Folge zu weit geöffneter Pupillen. Wenn wir aus dem Dunkel eines Kellers, in dem die Pupille zur Aufnahme möglichst vieler Lichtstrahlen weit geöffnet war, heraustreten, so ruft das gewöhnliche Tageslicht Blendung hervor. Die Erscheinung wäre dann erklärt, wenn es sich nachweisen ließe, daß in der Ekstase die Pupillen weiter als gewöhnlich geöffnet sind. Diese Annahme genügte jedoch einer Reihe von Tatsachen nicht. Nur die ekstatischen Zustände, die deutlich den Charakter der Angst, Verzweiflung oder des Schreckens tragen, sind mit Blendung oder tiefer Dunkelheit verbunden. Sehr häufig dagegen wird das Licht als Wonne erzeugend empfunden. Der Ekstatiker wendet sich nicht geblendet ab, sondern möchte in dem göttlichen Licht zerfließen. Da die Lichterscheinung auch im Dunkeln und bei geschlossenen Augen gesehen worden ist, halte ich es für wahrscheinlich, daß sie nicht durch das Auge bedingt ist, sondern zentral hervorgerufen wird.

3. Geruch, Geschmack, Gehör.

Ich hatte angenommen, daß im Zustand der Ekstase andere nervöse Zentren des Auges, oder dieselben Zentren in anderer Weise, als im normalen Leben tätig sind. Ich halte es für wahrscheinlich, daß dasselbe von allen Sinnen gilt. Wie der Wütende mit den Zähnen fletscht und beißt, wobei offenbar uralte motorische Bahnen in Tätigkeit treten, so funktionieren die Sinnesorgane in der Ekstase nicht in der gewöhnlichen Weise. Der Begeisterte sucht aber nicht in der Art der Wahrnehmung, sondern in den Gegenständen den Unterschied vom Sehen im Zustand der Entgeisterung. Er sieht das Wesen der Dinge, die ewigen Ideen Platons, die sich dann im höchsten Zustand der Verzückung in ein unterschiedsloses Lichtmeer, die Idee der Gottheit, der Alleinheit auflösen. Da bei den Tieren der Geruch viel stärker als bei dem Menschen entwickelt ist, so sind a priori veränderte Geruchswahrnehmungen der Ekstatiker zu erwarten. Dieselben fehlen auch nicht. Ich bin aber hierüber nicht zu voller Klarheit gekommen, da die meisten Berichte angeben, daß von der ekstatischen Person ein Geruch ausgeht. So wird von der Maria degli Angeli berichtet, daß ihr Körper in den letzten zwanzig Jahren ihres Lebens einen Wohlgeruch ausströmte — der sogen. „Geruch der Heiligkeit" —, den sie aus Demut durch stinkende Dinge, die sie mit sich herumtrug, beseitigte. Wie das Schweben

in der Luft wohl nur im Bewußtsein des Heiligen existiert und durch Suggestion auf die Umgebung übertragen wird, so kann dasselbe auch hier der Fall sein. Im allgemeinen hat die Umgebung der Maria doch nur den Gestank bemerkt, der den Wohlgeruch beseitigen sollte. Um eine Vermutung über diesen Punkt aussprechen zu können, fehlt es mir an Material. Auch Untersuchungen über die Änderung der Atmung, die ich zur Prüfung von Lehmanns Hypothese anstellte, ergaben kein befriedigendes Ergebnis. Oft ist die Atmung erschwert oder hört ganz auf. Das konnte ich aber nur dann feststellen, wenn die Ekstase deutlich eine Verwandtschaft mit der Wut oder dem Schrecken besaß. Zuweilen findet sich die Angabe, daß die Luft dicker und dunstiger wird. Doch habe ich nie entscheiden können, ob damit erschwerte Atmung oder ein Verschwinden der Konturen der Gegenstände und Verwandlung des Gesichtsfeldes in gleichmäßige Helligkeit gemeint ist. Als Beispiel eine Stelle aus dem Gedicht „Der Rabe“ von Poe.

Dies und anderes erwog ich, in die Traumeslande flog ich,
Losgelöst von jeder Fessel. Von der Lampe fiel ein Schimmer
Auf die violetten Stühle und auf meinem samtnen Pfühle
Lag ich lange traumverloren.
Plötzlich war es in mir lichter und die Luft im Zimmer dichter,
Als ob Weihrauch sie durchwehte. Und an diesem Hoffnungsschimmer
Mich erwärmend, rief ich: „Manna, Manna schickst du Gott, Hosianna.
Lob ihm, der die Gnade spendet, der dir seine Engel sendet.

4. Gemeinempfindungen.

Nach Wiedersheim (Bau des Menschen. S. 144) ist die Zirbeldrüse möglicherweise der Überrest eines alten Sinnesorganes. Sollten derartige Überreste wirklich vorhanden sein, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie den psychischen Zustand des Ekstatikers in irgend einer Weise mit bestimmen. Darin stimmen jedenfalls alle Berichte überein, daß der Leib dessen, der das ewige Leben lebt, ganz anders beschaffen ist, als der Leib des zeitlichen Lebens.

Nach Kerner stellt das Sonnengeflecht den Zusammenhang mit dem Jenseits her, im Mittelalter besaß der Mensch neben

seinem Körper noch den Astralleib, die Religion unterscheidet zwischen dem verklärten und dem irdischen, dem pneumatischen und dem sarkischen Leib.

Als Beleg führe ich einen Bericht aus dem „Leben der Dienerin Gottes, Anna Katharina Emmerich“, beschrieben von dem P. C. E. Schmäger, an.

„Ich habe unendlich viele Dinge gesehen, welche sich mit Worten nicht ausdrücken lassen. Wer kann auch mit der Zunge sagen, was er anders, als mit den Augen gesehen hat!

Ich sehe dieses nicht mit den Augen, sondern es scheint mir vielmehr, als sehe ich es mit dem Herzen, hier in der Mitte der Brust. Es verursacht mir auch an dieser Stelle Schweiß. Ich sehe zu gleicher Zeit mit den Augen die Personen und Gegenstände um mich her, kümmere mich aber nicht um sie; ich weiß gar nicht, wer sie sind, und auch in diesem Augenblicke, wo ich spreche, bin ich sehend. Seit einigen Tagen befinde ich mich fortwährend mitten in einem übernatürlichen Gesicht. Ich muß mir Gewalt antun, denn mitten in der Unterhaltung mit andern sehe ich zu gleicher Zeit ganz andere Bilder vor mir und höre meine eigene Stimme und die Andrer, als klänge sie rauh und dumpf aus einem leeren Gefäß. Außerdem fühle ich mich wie berauscht und bin im Begriff zu fallen. Meine Antwort auf das zu mir Gesprochene geht ruhig und oft lebhafter als gewöhnlich von meinen Lippen, ohne daß ich jedoch später weiß, was ich gesagt habe, und dennoch spreche ich regelmäßig und mit vollem Sinn. Ich habe große Mühe, mich in diesem doppelten Zustand zu erhalten. Mit den Augen sehe ich die Umgebung undeutlich und verschleiert, wie jemand, der eben einschlafen will, und schon anfängt zu träumen. Das innere Gesicht will mich mit Übermacht fortreißen und ist viel leuchtender und deutlicher, als das natürliche, aber es wirkt nicht durch die Augen.

Einmal habe ich eine sehr schöne Erläuterung darüber gehabt, daß das Sehen mit den Augen kein wahres Sehen ist, sondern daß es ein anderes, inneres Sehen gibt. Dieses ist sehr hell und deutlich. Wenn ich die tägliche Kommunion entbehren muß, deswegen nicht mit Andacht beten kann und in frommes Brüten versinke, dann legt sich wie eine dichte Wolke über mein klares, inneres Sehen. Dann vergesse ich wichtige Dinge, Andeutungen und Ermahnungen und sehe und fühle den vernich-

tenden Druck der äußerlichen und falschen Daseinsweise der Dinge. Ich fühle einen Hunger nach dem hl. Sakrament, der mich nagt und zerreißt, und oft, wenn ich nach der Kirche blicke, ist mir, als wollte mein Herz meine Brust verlassen und meinem Erlöser zufliegen."

Zu vergleichen ist auch der Bericht Kerners über die völlig veränderten Sinneswahrnehmungen der Seherin von Prevorst. Bei der Zuverlässigkeit und Bildung des Beobachters kann man nicht leugnen, daß diese Frau Einflüssen zugänglich war, die im gewöhnlichen Leben den Sinnen des gesunden Menschen entgehen.

Daß im Zustande der Ekstase das Bewußtsein des eigenen Körpers vorhanden, aber gegen das normale Bewußtsein wesentlich verändert ist, hebt auch die hl. Therese wiederholt hervor. So sagt sie (S. 129): „Bei allem, was ich gemeldet habe, ist die Herrlichkeit und Ruhe der Seele so groß, daß der Körper an dieser Freude und Wonne auf eine sehr merkliche Weise teilnimmt." Freilich hebt sie dann meistens hervor, daß es unmöglich sei, anzugeben, welche Veränderung mit dem Körper vor sich gehe. Bei christlichen Ekstatikern findet man zuweilen die Angabe, daß in der Ekstase der menschliche Leib die Eigenschaft des verklärten Leibes Christi nach dessen Auferstehung habe. Auch im Zustand des ewigen Lebens ist der Mensch nach dem christlichen Dogma nicht körperlos, sondern mit einem pneumatischen Leibe versehen. Dieser zweite Leib wird aber den Menschen nicht neu verliehen, sondern ist als Keim schon in dem irdischen Körper enthalten; denn der Ekstatiker erlebt ja schon auf Erden den Zustand der ewigen Seligkeit. Diese Dogmen knüpfen ja ohne Zweifel an die Vorstellungen der Naturvölker von der Doppelexistenz des Menschen an. Damit ist aber der Inhalt des Dogmas durchaus noch nicht erklärt. Sehr viele primitive Vorstellungen sind von der Kirche abgelehnt worden und blieben höchstens als Volksglauben erhalten. Ich sehe in den Dogmen den Versuch, die religiösen Erlebnisse in der Sprache der betreffenden Zeit auszusprechen, und sehe daher in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches nicht nur ein Überlebsel der alten Seelenlehre, sondern ein wichtiges Merkmal des ekstatischen Zustandes. Dies Dogma ist bis in die neueste Zeit im bewußten Gegensatz zur Lehre von der Unsterblichkeit gerade von religiösen Männern als Ausdruck ihrer inneren Erfahrung aufrecht

erhalten worden, wobei unter Unsterblichkeit die Lehre von der körperlosen Fortexistenz zu verstehen ist.

In diesem Zusammenhange sei noch einer auffallenden Erscheinung gedacht. Die Ekstase wird von Platon in Übereinstimmung mit der Lehre der gesamten primitiven Kultur als ein Entschweben, Entweichen, Befreiung der Seele aus dem Körper gedacht. Dabei ist die Seele nicht Geist im Sinne Descartes, sondern eine zweite Art von körperlichem Sein. Die Existenz der Seele gleicht mehr dem Leben als verklärter Leib im christlichen Dogma, als wie einer geistigen körperlosen Daseinsform. Der Leib ist der Kerker, in dem im normalen Bewußtsein die Seele gefangen gehalten wird, um in der Ekstase für Augenblicke und im Tode für die Dauer daraus befreit zu werden. Es kann sehr wohl sein, daß in dieser Ausdrucksweise nur ein Bild vorliegt. Doch halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß in der Ekstase Hautempfindungen und Innervationen der Hautmuskulatur auftreten, die die physiologische Grundlage jenes Bildes liefern. Nach Wiedersheim besaßen unsere Vorfahren starke Hautmuskeln, die es ermöglichten, die Haut schnell in Falten zu legen und anzuspannen. Nach der Annahme des genannten Forschers soll diese Bewegung den Zweck gehabt haben, die Insekten zu verscheuchen. Der Muskel ist bei den meisten Menschen rudimentär. Nur an den Augen hat er sich in gebrauchsfähigem Zustand erhalten, und wird kontrahiert, wenn wir uns in einer Stimmung befinden, die der unserer von Insekten geplagten Vorfahren gleicht. Einzelne Menschen besitzen aber teils durch Anlage teils durch Übung noch heute die Fähigkeit, den Muskel zum Falten der Haut zu verwenden. Sind sie gefesselt, so können sie durch Verwendung der Hautmuskulatur die Fesseln lockern und sich befreien. Heute wird die Fähigkeit, Fesseln zu lösen, als Taschenspielerkunststück betrachtet. Auffallend häufig ist nun dies Kunststück, wofür es die meisten Reisenden halten, bei den ekstatischen Erregungen der Zauberer unter den Wilden anzutreffen. So berichtet Cranz (Historie von Grönland, S. 269), daß der grönländische Angekok seinen Aufflug zum Himmel mit einer Entfesselung beginne. Zuerst wird die Verzückung durch Lärminstrumente erregt und dann bindet der Schüler des Zauberers ihm mit einem Riemen die Hände auf den Rücken und den Kopf zwischen die Beine. Dann wird er allein gelassen und erscheint nach einiger

Zeit ungebunden, bleich und aufgeregt zitternd, um von seinen Erlebnissen bei den Geistern zu berichten. Cranz hält das Treiben des Angekok teils für Betrügerei teils aber auch für Werke der Finsternis, da die Berichte eines bekehrten Zauberers ihn zu der Annahme nötigten, daß „etwas Geistisches“ dabei im Spiele sei. Ganz ähnliche Verfahren werden von den sibirischen Schamanen berichtet. Erinnert sei ferner an die Entfesselung der spiritistischen Medien und an die Befreiung gefangener Helden durch Geister oder Götterhand in Sagen und Mythen. Freilich wird oft nicht nur von einer Entfesselung des Körpers, sondern auch von Sprengen der Kerkertüren erzählt, wie in der Apostelgeschichte. Sollte die gegebene physiologische Erklärung richtig sein, so wäre darin eine Zutat der Berichterstatter zu sehen. Wenn nun in der ekstatischen Erregung ungewohnte Innervationen der sonst untätigen Hautmuskulatur auftreten, die unter Umständen eine Lösung von Fesseln oder ein Abwerfen der Körperhüllen zur Folge haben und auf jeden Fall mit ungewohnten Hautempfindungen verbunden sind, so kann diese Erfahrung leicht mit der Vorstellung verbunden werden, daß der Ekstatiker von den Banden des Körpers befreit sei und sich eines neuen himmlischen Leibes erfreue.

Nach Mantegazza[1]) ist der typische Verlauf der Ekstase folgender:

1. Verdichtung der Aufmerksamkeit auf einen einzigen Punkt des Bewußtseins, sei es nun auf eine Empfindung der äußeren oder der inneren Welt, einen tätigen Gedanken oder ein erzitterndes Gefühl.

2. Zunehmendes Verblassen und Erkalten aller anderen Empfindungen, aller anderen Gedanken, aller anderen früheren oder gegenwärtigen Gefühle.

3. Stürmisches, aus allen Kräften hervorbrechendes Zusammenströmen in einen einzigen Punkt, wie von einem unwiderstehlichen Verhängnis angezogen.

4. Verschwinden aller Formen der äußeren oder inneren Empfindung.

5. Lähmung und noch öfter Katalepsie aller Muskeln, daher festes und krampfhaftes Beharren in derselben Stellung, welche

---

[1]) Die Ekstasen des Menschen. Jena 1888. S. 23.

entweder die äußerste Vernichtung oder die höchste Aufregung ausdrückt.

6. Eine unwiderstehliche Neigung, sich zu erheben, wäre es auch nur mit den Augen.

7. Endlicher Erfolg: eine einzige, erschütternde Empfindung, welche alle geringeren in sich verschmilzt, ein einziges erschütterndes Gefühl, in welches sich alle anderen Gefühlskräfte umbilden.

8. Ein Ausfluß von Lichtstrahlen von erhabenen Blitzen aus diesem einzigen Punkte.

9. Die Verzückung oder Ekstase."

Wir finden hier unter 6 den Zug nach oben, unter 8 die Lichtfülle, unter 4 Verschwinden von Ich und Außenwelt, unter 3 die Einheit des Bewußtseins, unter 5 und 7 die Ekstase als höchste Stufe des Gefühls und der Leidenschaft. „Der Mensch, der diese Stufenleiter hinaufgeklimmt ist, heißt es bei Mantegazza weiter, streckt die Arme des Körpers und des Gedankens nach dem Unendlichen aus und atmet mit vollen Lungen die berauschende Luft aller menschlichen Erhabenheiten ein. An den äußersten Grenzen des Menschlichen angelangt, sieht und träumt er dann einen Menschen, der mehr Mensch ist als er selbst, einen Engel oder einen Gott, und fühlt sich selbst in einen Engel oder Gott verwandelt, in einen geflügelten Menschen, in ein unsichtbares allmächtiges und natürlich von dem Einfluß der Zeit unabhängiges Wesen, unabhängig vom Raum, also unendlich. Wir sind der alltäglichen Wirklichkeit entrückt, nicht mehr elende Fußgänger, sondern Seiltänzer."

V. Mittel zur Erregung der Ekstase.

Man kann vier Arten, die Ekstase zu erregen, unterscheiden. Doch greifen dieselben vielfach ineinander über und sind im einzelnen Falle schwer zu trennen.

1. Vergiftung. Hierher gehört die Wirkung des Alkohols und verwandter Gifte, ferner die in Indien viel angewandte Vergiftung durch langes Anhalten des Atems, wodurch das Blut mit Kohlendioxyd überladen wird und die durch Fasten hervorgerufene Stoffwechselvergiftung.

Daß berauschende Getränke den Genuß der Unsterblichkeit und ewiges Leben verleihen, kehrt in fast allen mythologischen Systemen wieder. Auch das ewige Sein der Götter ist an den Genuß eines Rauschtrankes, bei den Indern des Soma, bei den

Griechen des Nektar, gebunden. Der Dionysoskult der Griechen steht etwa in der Mitte zwischen dem, was wir heute Bezechtheit und religiöse Erhebung nennen. Die Germanen dachten sich die Ewigkeit ausgefüllt mit Kampfgetümmel und Trinkgelagen. In Schillers Lied an die Freude sind die verschiedenen ekstatischen Wirkungen des Alkohols zusammengestellt. „Wollust ward dem Wurm gegeben und der Cherub steht vor Gott." „Freude sprudelt in Pokalen; in der Traube goldnem Blut trinken Sanftmut Kannibalen, die Verzweiflung Heldenmut. Brüder, fliegt von euren Sitzen, wenn der volle Römer kreist, laßt den Schaum zum Himmel spritzen: Dieses Glas dem guten Geist."

Die ekstatische Wirkung der Gifte beruht wohl zum großen Teil auf der Lähmung der das heutige Bewußtsein bedingenden Gehirnzentren. Wenn das klare Denken des wachen Bewußtseins beseitigt ist, haben die in der Seelentiefe sonst verborgenen Kräfte der Vorzeit Raum sich zu betätigen. Einige Gifte wirken aber auch direkt erregend auf alte Nervenzentren, so die Mittel, die Lichterscheinungen oder das Bewußtsein des Fliegens und der Schwerelosigkeit erzeugen. Das gilt auch von den Mitteln, die wie der Alkohol die Affekte steigern und die tierischen Triebe wie Brunst, Wut und Eifersucht entfesseln.

2. Steigerung der Affekte und Begierden. Alle künstlichen Mittel, Affekte zu erzeugen, sind auch Mittel die Ekstase zu erregen. Wilde Bewegung ruft bekanntlich Wut und Zorn hervor und wird daher viel benutzt, um mit den Göttern und Geistern in Verkehr zu treten. Aber auch absolute Ruhe und Steigerung des Affektes der Aufmerksamkeit hat denselben Erfolg. Wollüstige und grausame Handlungen, die auf höherer Kulturstufe durch die Phantasie ersetzt werden, bringen ebenfalls zuweilen den Menschen Gott näher.

3. Tanz, Rhythmus, Musik.

Ich füge hier zunächst einige Beispiele für die bisher genannten Methoden an, die unter sich so zusammenhängen, daß eine Trennung untunlich ist.

Bei Oldenberg (Religion des Veda, S. 400) heißt es: „Die Diksha ist zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ekstatischer Zustände bezwecken. Die stehenden Mittel hierbei sind

das beschauliche Verweilen an einem einsamen Ort, Sichabschließen und Sichverstecken vor störenden Geistern, mancherlei Selbstpeinigung, sodann Schwitzbäder in heißen Dämpfen und vor allem das Fasten. „Der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen," sagen die Zulus. Fasten und Erschöpfung sind Hauptelemente der Diksha. Das Moment der ekstatischen Entzückung deutet sich in der stammelnden Sprache des Geweihten an. Bei zu weit getriebener Diksha schwinden die Atemkräfte. „Es wird gelehrt: wenn der Diksha-Geweihte mager wird, dann wird er opferrein. Wenn nichts mehr in ihm ist, dann wird er opferrein. Wenn Haut und Knochen ihm aneinander hängen, dann wird er opferrein. Wenn das Schwarze in seinen Augen verschwindet, dann wird er opferrein. Fett unternimmt er die Diksha, mager opfert er."

Über die Bedeutung des Fastens hat Tylor (Anfänge der Kultur II, 18) eine große Zahl von Zeugnissen zusammengestellt. Ich entnehme ihm ein Beispiel über die Erregung der Ekstase bei Wilden: „Der geistige und körperliche Zustand des Priesters oder Zauberers in Guyana läßt sich am leichtesten aus den Vorbereitungen beurteilen, die er für sein heiliges Amt anstellte. Diese bestanden an erster Stelle in äußerst strengem Fasten und Geißeln; am Ende des Fastens mußte er tanzen, bis er besinnungslos zu Boden fiel, worauf man ihn durch einen Trank von Tabaksaufguß, welcher heftiges Blutspeien hervorrief, zum Leben zurückbrachte; Tag für Tag wurde diese Behandlung wiederholt, bis der Patient in den Zustand eines Konvulsionärs gelangt war." Bei Schurtz (Urgeschichte der Kultur, S. 595) heißt es: „Auch ohne narkotische Mittel läßt sich eine Art Rausch oder Verzückung hervorrufen. Wilder Lärm, rauschende Musik und rasende Tänze waren die Mittel der Ekstase in den orgiastischen Kultformen der Griechen. Die Raserei artete bei manchen Kulten in blutdürstigen Wahnwitz aus, wie bei der Verehrung der kappadokischen Bellona, deren Priester sich selbst zerfleischten und dann in Verzückung weissagten. Der Anblick blutiger, zu Tode gequälter Opfer hat mehrfach als bewußt angewandtes Mittel der Ekstase gedient, ebenso wilde wollüstige Ausschweifungen; oft sind auch die verschiedenen Mittel nach- oder nebeneinander verwendet worden. Neben der Raserei und lärmenden Musik erscheint dann wieder eintöniger Gesang, taktmäßiger, endlos wiederholter Trommel-

schlag, das Anstarren glänzender Gegenstände als Mittel der Ekstase oder besser eines hypnotischen, halbklaren Zustandes, wobei die Zügel der Leitung dem wachen Bewußtsein entgleiten und die Instinkte des Innenlebens hervortreten."

Über die Bedeutung des Tanzes sagt Groos (Spiele der Menschen, 1899, S. 112): „Wir werden es als nicht ganz unwahrscheinlich bezeichnen können, daß der Tanz als ein berauschendes Bewegungsspiel aufzufassen ist, das wie andere narkotische Mittel den Zauber besitzt, uns dem Alltagsleben zu entreißen und in eine selbstgeschaffene Traumwelt hinüberzuführen. Kommen dabei besondere Einflüsse hinzu, wie die Beziehung auf Kampf oder Liebe, so wird die entsprechende Erregung die jeder Suggestion zugängliche Seele bis zum Rande erfüllen. Aber auch ohne solche Beziehungen zeigt sich die Macht des Bewegungsrausches. Seine einfachste Wirkung ist eine gewisse Anästhesie: die Auslöschung aller Anstrengungs- und Ermüdungsgefühle, die Illusion, sich von aller Erdenschwere befreit, wie ein Wesen geistiger Art durch den Raum zu bewegen, „befreit von der Schwere des Leibes"." Die von Groos erwähnten Beziehungen des Tanzes zu Kampf und Liebe sind oft zu beobachten. Aber auch Angst und Verzweiflung haben im Tanz ihren Ausdruck gefunden, wie die durch die Furcht vor dem schwarzen Tod hervorgerufene Tanzwut im Mittelalter lehrt. Davon berichtet Hecker (Die Tanzwut eine Volkskrankheit im Mittelalter, S. 1).

„Schon im Jahre 1374 sah man in Aachen Scharen von Männern und Frauen aus Deutschland ankommen, die, vereint durch gemeinsamen Wahn, in den Straßen und in den Kirchen dem Volke dies sonderbare Schauspiel gewährten. Hand in Hand schlossen sie Kreise, und ihrer Sinne anscheinend nicht mächtig, tanzten sie stundenlang in wilder Raserei, ohne Scheu vor den Umstehenden, bis sie erschöpft niederfielen. Dann klagten sie über große Beklemmung und ächzten, als stände ihnen der Tod bevor. Während des Tanzes hatten sie Erscheinungen, sie sahen nicht, sie hörten nicht, ihre Phantasie gaukelte ihnen die Geister vor, deren Namen sie hervorkrächzten, und späterhin sagten einige aus, sie wären sich so vorgekommen, wie in einen Strom von Blut getaucht, und hätten deshalb so hoch springen müssen. Andere sahen in ihrer Verzückung den Himmel offen, mit dem thronenden Heiland und der Mutter Gottes, wie denn der Glaube des

Zeitalters sich in ihrer Phantasie wundersam und mannigfach spiegelte."

Die Ursache für die ekstatische Wirkung von Tanz und Rhythmus sehe ich in dem automatischen Charakter jeder rhythmischen Bewegung. Die Tätigkeit des Tänzers wird nicht durch Willensakte und Vorstellungen bestimmt, sondern erfolgt wie bei einer Instinkthandlung mechanisch. Die Bewegungen vollziehen sich von selbst, ohne Eingreifen des Ichs. Das Ichbewußtsein verschwindet dabei völlig und verliert sich in dem Urbewußtsein. Die rhythmische Bewegung und daraus sich differenzierend der rhythmische Klang und die Musik ist so zum Träger und Urheber fast aller ekstatischen Stimmungen geworden, die im menschlichen Leben von Bedeutung sind.

Die Musik hat noch heute eine ganz besondere Verwandtschaft zur Kampfesstimmung und zur Liebe. Keins von beiden erschöpft ihre Bedeutung ganz, ich glaube aber, daß Tolstoi richtig beobachtet hat, wenn er die Wirkung der Musik darin sieht, daß sie den Menschen in einen Seelenzustand versetzt, in dem er willenlos auf einem Meer von Gefühlen hingetrieben wird und der Leitung der Vernunft und des zweckbewußten Willens entbehrt. Die im Innern schlummernden tierischen Instinkte kommen zwar nicht zum Ausbruch, sondern erscheinen nur in rudimentärer Form. Von der Nüchternheit des gleichmäßig dahinlaufenden Berufslebens ermüdet, freut sich der Mensch, einmal mit den Überresten seiner tierischen Vergangenheit zu spielen und getreu der Maxime, daß das Alte das Heilige ist, glaubt er in diesen Gefühlen mit einer idealen, über die Trivialität der Wirklichkeit erhabenen Welt in Verbindung zu treten.

Das Urbewußtsein differenzierte sich nach meiner Theorie im Laufe der Entwickelung in Ich und Außenwelt. Diese geschichtlichen Vorgänge erscheinen in der Schopenhauerschen Philosophie zur Würde metaphysischer Begriffe erhoben. Das Urbewußtsein ist das wahre Wesen der Welt, der blinde Wille; der Gegensatz von Ich und Außenwelt ist nur täuschende Erscheinung. Nur in der Ekstase des Mystikers und in der Musik durchdringt der Geist den Schleier, der ihm sonst das wahre Sein verhüllt und berührt sich mit dem Urgrund aller Dinge, wobei die Grenze von Ich und Außenwelt verschwindet. Ich führe einige charakteristische Stellen aus „der Welt als Wille und Vorstellung" an, aus denen der mit der

metaphysischen Sprache vertraute Leser die sachliche, wenn auch nicht sprachliche Identität mit meiner Theorie erkennen wird. „Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Äußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper .... Die Musik ist darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen ... Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual." In demselben Sinne schreibt Darwin: „Die Musik erweckt die sanfteren Gefühle der Zärtlichkeit und Liebe, die leicht in Frömmigkeit sich verwandeln. In den chinesischen Jahrbüchern heißt es: Musik hat die Macht, den Himmel zur Erde niedersteigen zu lassen. Sie erregt auch in uns den Sinn für Triumph und die ruhmvolle Begeisterung für den Kampf. Wir können eine größere Gefühlsintensität in einer Note verdichten, als in mehreren Seiten einer Schrift. Es ist wahrscheinlich, daß dasselbe Gefühl, aber schwächer und viel weniger verwickelt, von den Vögeln empfunden wird, wenn das Männchen in Rivalität mit anderen Männchen seinen vollen Gesang ertönen läßt, um das Weibchen an sich zu fesseln. Die Liebe ist auch noch der gewöhnlichste Gegenstand unseres Gesanges. Wie Herbert Spencer bemerkt, erweckt die Musik schlummernde Gefühle, deren Möglichkeit wir nicht erkannt hätten, und deren Bedeutung wir nicht begreifen; oder sie lehrt uns, wie Richter sagt, Dinge kennen, die wir nicht gesehen haben und auch nicht sehen werden."

Die Musik steht daher stets in enger Beziehung zur ekstatischen Erregung. So berichtet Hecker (Tanzwut, S. 25 f.):

„Der eigentliche Tanzanfall wurde durch Musik angeregt,

von welcher sich die Kranken in einen Zustand von Verzückung versetzt fühlten. Daß die Musik überhaupt zur Erhaltung des Veitstanzes viel beigetragen, die Anfälle angeregt, verschlimmert oder auch wohl gemildert habe, beweisen viele übereinstimmende Nachrichten. Die Schwärme der Johannistänzer wurden von Spielleuten mit lärmenden Instrumenten begleitet, die in ihnen den krankhaften Rausch anfachten, und es ist glaublich, daß durch allzu belebte Melodien und die schneidenden Töne der Pfeifen und Trompeten bei vielen Kranken eine vielleicht geringe Ekstase zur äußersten Wut gesteigert worden sei; wie man dies in der späteren Zeit recht eigentlich beabsichtigte, um die Stärke des Übels durch die Heftigkeit seiner Anfälle zu brechen. Doch bediente man sich auch der sanften Musik, um die Aufregung der Kranken zu beschwichtigen, und es wird als Charakter der den Veitstänzern in dieser Absicht aufgespielten Weisen angegeben, daß sie von dem schnellen zu dem langsameren Takte und von den hohen Tönen allmählich zu den tieferen übergegangen wären."

4. Suggestive Vorstellungen.

Auf allen Kulturstufen sind die ekstatischen Erlebnisse durch Bezugnahme auf die überlieferte Vorstellung einer übersinnlichen Welt gedeutet worden. Obwohl ich es für sicher halte, daß die Ekstase den Glauben an das Übersinnliche nicht hervorgebracht hat, so haben sich doch von vielen mythologischen Systemen nur die Begriffe und Vorstellungen erhalten, die zur Deutung des ekstatischen Erlebens brauchbar waren. Auf der höheren Entwickelungsstufe scheint dann oft der Gott nur der Name für das ekstatische Erlebnis zu sein. Man denke z. B. an die Religionswandlung Indiens oder an den Gott, den Meister Eckhart verkündete im Unterschied zum alten Jahve der Juden. Wenn nun der Ekstatiker bestimmte Namen, Vorstellungen, Begriffe oder auch Erzählungen geschichtlicher Ereignisse oder Naturvorgänge dauernd mit der Ekstase in Zusammenhang gebracht hat, kann der betreffende Name oder Phantasievorstellung dazu dienen, den ekstatischen Vorgang auszulösen. Ist die Ekstase im einzelnen Falle so zustande gekommen, so kann sie eine Suggestionserscheinung genannt werden. Diese Bezeichnung trifft aber das Wesen der Sache nicht. Wenn man nicht alles, was vom normalen Bewußtsein abweicht, Suggestion nennen will, ist die Ekstase keine Suggestionserscheinung. Suggestion ist die Herrschaft einer Vorstellung, unter deren Zwang

der Mensch denkt, handelt und empfindet. Die Ekstase ist gerade der Zustand, in dem das Bewußtsein frei von jeder Vorstellung ist, also gerade das Gegenteil der Suggestion. Wenn der Ekstatiker sich in einem Zustande befindet, den er und seine Umgebung Gott oder ewiges Leben nennt, so kann man nicht sagen, daß er unter dem suggestiven Zwang der Gottesvorstellung stehe; denn Gott ist für ihn keine Vorstellung. Mit demselben Recht, mit dem Stoll die Ekstase eine Suggestionserscheinung nennt, kann man sie eine Rausch- oder Tanz- oder Affektäußerung nennen; denn alle diese Dinge stehen in ebenso naher oder vielmehr noch näherer Beziehung zur Ekstase als bestimmte Vorstellungen.

Die älteste Religionsform, die im Wesentlichen auf der Mythologie und dem Kultus beruht, ist, wie ich an anderer Stelle ausführte [1]), suggestiver Natur. Dasselbe gilt von den höheren Religionen, dem Christentum, dem Islam und Buddhismus, soweit sie Elemente des Kultus und der Mythologie aus der Vorzeit übernommen haben. Daß das Neue und Wesentliche dieser Religionen, wodurch sie sich von ihren Vorgängerinnen unterscheiden, ekstatische Momente sind, will ich im Folgenden nachweisen.

---

[1]) Beck, Nachahmung. Verlag Haacke.

3. Kapitel.

Ekstase in der Religion.

Es ist nicht möglich, in kurzer Formel anzugeben, was unter dem Ausdruck „religiöses Bewußtsein“ zu verstehen ist. Stellen wir die Aussagen verschiedener Zeiten und Völker zusammen, so finden wir da eine große Mannigfaltigkeit. Dieselbe ist schon dadurch bedingt, daß in der sprachlichen Darstellung des religiösen Erlebens Begriffe und Vorstellungen benutzt werden, die in bestimmten Kulturkreisen entstanden sind und daher nicht als selbständige religiöse Erlebnisse gewertet werden können. Für den objektiven Beurteiler ist es aber sehr schwer oder gar nicht möglich, zwischen Kern und Schale, zwischen dem religiösen Empfinden und dem begrifflichen Ausdruck zu scheiden. Läßt er alle Begriffe und Vorstellungen fallen, die nachweislich auf nichtreligiösem Boden gewachsen sind und sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwickelung mit der Religion verbunden haben, so läuft er Gefahr, wichtige Momente des religiösen Lebens zu vernachlässigen, da jene Begriffe vielleicht nur deshalb entlehnt wurden, um Momente des Innenlebens, für die der adäquate sprachliche Ausdruck fehlt, im Bild oder Symbol darzustellen. Nur der religiöse Mensch selbst kann bestimmen, was das Wesen seiner Religion ausmacht, nicht ein unbeteiligter Beobachter. Meistens ist aber nun das religiöse Leben von der Kindheit an eng mit bestimmten Begriffen und Vorstellungen verknüpft, und nur selten findet sich die geistige Freiheit und Beweglichkeit, die überlieferten Vorstellungen in ihrer Unabhängigkeit von dem seelischen Erleben, das sie darstellen und deuten sollen, zu erkennen. Selten findet sich diese Freiheit von

der Überlieferung mit so starkem religiösem Leben verbunden, wie bei Schleiermacher. Ich beginne daher mit einer Darstellung dessen, was Schleiermacher unter Religion versteht. Die Zitate beziehen sich auf „Der christliche Glaube“ (1821) und „Reden über die Religion“ (herausgegeben von Pünjer 1879). Da es sich für uns nur um die Grundbegriffe handelt, kommen die Abweichungen in den einzelnen Auflagen hier nicht in Betracht.

Schleiermacher betrachtet nicht, wie manche Darstellungen vermuten lassen, ein bestimmtes Gefühl, das anderen Gefühlen koordiniert wäre, als Grundlage der Religion, sondern er unterscheidet an den Organismen drei wesentlich voneinander abweichende Bewußtseinszustände. Er nennt sie das tierische, das sinnliche und das höhere Bewußtsein. Das normal menschliche Bewußtsein ist das sinnliche. Ihm gehören die Gefühle der Furcht, des Vertrauens, der Liebe usw. an. Das höhere Bewußtsein nennt er auch das Gefühl der Abhängigkeit, weist aber wiederholt den Irrtum zurück, als wäre dieser Zustand ein Gefühl, wie die vorher genannten. (Glaube § 9, 3.) Nur ist das höhere Bewußtsein unter den Elementen des sinnlichen Bewußtseins, den Gefühlen, Begriffen usw. den Gefühlen am meisten verwandt. Mit Begriffen oder Willensakten ist es gar nicht vergleichbar, dagegen verhält es sich zu den Gefühlen wie das Unendliche zum Endlichen.

Den Unterschied zwischen dem tierischen, dem sinnlichen und dem höheren Selbstbewußtsein bestimmt Schleiermacher durch den Gegensatz von Ich und Außenwelt. Dieser Gegensatz ist das charakteristische Merkmal des sinnlichen Selbstbewußtseins. Auf der tierischen Stufe ist er noch nicht, auf der höheren nicht mehr vorhanden. Schleiermacher bezeichnet den Gegensatz durch die Begriffe Gefühl — Anschauung. Er schreibt (Glaube 10):

„Das tierische Leben ist uns eigentlich ganz verborgen; indem wir aber auf der einen Seite genötigt sind, ihm Bewußtsein zuzuschreiben, auf der anderen ebenso ihm Erkenntnis abzusprechen: so bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als ein Bewußtsein anzunehmen, in welchem das insichzurückkehrende und das gegenständliche, Gefühl und Anschauung, nicht recht auseinandertreten. Einem solchen Zustand ungeschiedener Verworrenheit nähert sich der Mensch sowohl in der ersten dunkeln Lebensperiode als auch in einzelnen träumerischen Momenten. Diese niedrigste Stufe soll aber aus seinem Leben verschwinden; und der scharf geschiedene

Gegensatz von Gefühl und Anschauung bildet nun die ganze Fülle des, im weitesten Umfang des Wortes genommen, sinnlichen Menschenlebens ... So wie die tierähnlichen Augenblicke und Zustände des Menschen sich nicht bis zu diesem Gegensatz erheben, so sind die frommen Erregungen an und für sich über denselben erhaben, und stellen also in demselben Sinn eine höhere Stufe des Selbstbewußtseins, auf der Möglichkeit, den Gegensatz zu vernichten, beruhend, dar, wie die tierähnlichen eine niedere, auf der Unmöglichkeit den Gegensatz hervorzurufen beruhend.“

Jede Wahrnehmung ist ursprünglich ein einheitlicher Zustand. Diese Einheit zerlegt sich aber im sinnlichen Bewußtsein sofort in das Ich und den Gegenstand außer uns, in Gefühl und Anschauung. Die ursprüngliche Einheit ist das höhere Bewußtsein. In der zweiten Rede (S. 75ff.) heißt es:

„Ehe ich Euch aber in das Einzelne dieser Anschauungen und Gefühle hineinführe, so vergönnt mir zuvor einen Augenblick darüber zu trauern, daß ich von beiden nicht anders als getrennt reden kann. Der feinste Geist der Religion geht dadurch für meine Rede verloren und ich kann ihr innerstes Geheimnis nur schwankend und unsicher enthüllen. Aber eine notwendige Reflexion trennt beide, und wer kann über irgend etwas, das zum Bewußtsein gehört, reden, ohne erst durch dieses Medium hindurchzugehen. Nicht nur, wenn wir eine innere Handlung des Gemütes mitteilen, auch wenn wir sie nur in uns zum Stoff der Betrachtung machen und zum deutlichen Bewußtsein erhöhen wollen, geht gleich diese unvermeidliche Scheidung vor sich: das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden und der bloß zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente, die einen treten zusammen zum Bilde eines Objektes, die andern dringen durch zum Mittelpunkt unsers Wesens, brausen dort auf mit unsern ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl ... Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und Eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß, wie unbe-

schreiblich er ist, und wie schnell er vorübergeht, ich wollte aber, Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen. Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen . . . Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion."

Das Vorstehende enthält den Grundgedanken Schleiermachers über das Wesen der Religion. In verschiedener Formulierung kehrt er fast in jedem Kapitel wieder. Das Wesen der Religion ist (2. Rede, S. 133) „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick", es ist (Glaube 15, 2) „die Fähigkeit, sich im Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt zu einen, d. h. sich selbst schlechthin als Welt oder die Welt schlechthin als sich selbst zu fühlen". „Schaut Euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht Euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinne, und je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehen, desto herrlicher werdet Ihr belohnet werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch."

Diesen Zustand nennt Schleiermacher das Gefühl der Abhängigkeit. Das Ich gibt sich dem Unendlichen hin, es verschwindet als Einzeldasein, um am Leben des Universums teilzunehmen. Das Gefühl der Abhängigkeit ist daher kein besonderes Gefühl wie Liebe, Furcht, Sehnsucht, es ist der Sammelname für alle Zustände, in denen die Grenzen von Ich und Außenwelt verschwimmen. (Glaube 36, 1.) „Dies Abhängigkeitsgefühl erscheint so an und für sich nicht im wirklichen Bewußtsein, sondern immer nur mit näheren Bestimmungen, also wie ein allgemeines nur durch das besondere, und es wird hier nur das in allen einzelnen Erscheinungen der Frömmigkeit identische in Betracht gezogen, welches sich daher zu allen Aufwallungen des ferneren Lebens ver-

hält, wie sich das Ichsetzen eines jeden verhält zu allen Aufwallungen seines persönlichen Daseins überhaupt."

In dem Begriff „Gefühl der Abhängigkeit" ist alles enthalten, was über den „frommen Zustand", die frommen Erregungen ausgesagt werden kann. Erstens erscheint der Zustand als höchste Steigerung des menschlichen Gefühlslebens und schließt die unendliche Mannigfaltigkeit derselben in sich, zweitens ist er die erlebte Gleichsetzung von Ich und Nicht-Ich, die Hingabe des Ich an das All. Den großen Reichtum des religiösen Erlebens im einzelnen darzustellen, ist ganz unmöglich. (3. Rede. S. 150.) Die Sprache kann nur Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe übertragen. Diese können aber nur als Bilder und Symbole der frommen Erregungen benutzt werden. (Glaube 2.)

„Jene Zustände, welche hier nur vorläufig und im allgemeinen bezeichnet werden können, als eine unmittelbare Beziehung auf das höchste Wesen in sich schließend, werden zunächst nur als unterbrochene Erregungen in einzelnen Augenblicken bemerklich. Wenn sie in Betrachtung gezogen werden, entwickeln sie sich zum Gedanken. Die Sprache soll zwar als Gemeingut auch allgemein verständlich sein, und also, sobald die Äußerungen jenes Bewußtseins Gemeinsache werden, das Bewußtsein des einen dem andern rein zuführen: allein da der Ausdruck jener Zustände durch die Sprache ursprünglich nur vergleichend und bildlich sein kann, so kann man sich leicht über die Gleichheit und Verschiedenheit derselben täuschen."

Die Glaubenslehre ist die „Beschreibung menschlicher Zustände" (Glaube 34), die Schilderung der frommen Erregungen. Da die Sprache nun aber ihrer Entstehung nach gegenständlich ist, ist es geschichtliche Überlieferung, diese Schilderung in Form von Aussagen über Gott und Welt zu kleiden. „Wenn daher nicht geleugnet werden kann, daß, streng genommen, die erste Form hinreichte, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können: so kann man doch die anderen Formen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht ausschließen, ohne daß es seine geschichtliche Haltung und also seinen kirchlichen Charakter verlöre."

Dogmatik ist daher ein Teil der Psychologie, nicht, wie viel-

fach fälschlich angenommen wird, eine Rivalin von Philosophie und Wissenschaft. (Glaube 2.) „In der geistigen Anlage des Menschen ist das Gefühl der Abhängigkeit begründet", ist gleichbedeutend mit der kirchlichen Ausdrucksweise: „Es gibt einen Gott." (Glaube 38.) „In der frommen Erregung erhebt sich der Mensch über Raum und Zeit" heißt in der Übersetzung: „Gott ist allgegenwärtig, unendlich und ewig" (Glaube 67); „im frommen Zustand sind Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig" lautet im Dogma: „Gott ist allwissend."

Wie die Gottesvorstellung im einzelnen ausgeführt wird, ist für die Frömmigkeit ganz gleichgültig; nur dürfen ihm keine endlichen Attribute beigelegt werden, auch nicht die Schranke der Persönlichkeit; denn das widerspricht dem absoluten Abhängigkeitsgefühl. Im übrigen ist es Geschmackssache, ob man etwa Monotheist oder Pantheist ist. (Glaube 15.) „Es muß zugegeben werden, daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, wie die eines Monotheisten, und daß die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz auf spekulativem Gebiet liegt." Die Gottesvorstellung ist für die Religion überhaupt unwesentlich. (2. Rede. 220ff.) Man kann statt dessen auch Weltall sagen, oder mit Spinoza: deus sive natura. „Ob der Mensch zu seiner Anschauung (des Universums) einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie. In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen. Hängt nun Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl so wird sie den Geist des Universums personifizieren, und Ihr werdet einen Gott haben."

Der fromme Zustand wird aber in der kirchlichen Sprache noch anders gedeutet. Das sinnliche Bewußtsein ist das Leben in der Zeit, das höhere Bewußtsein ist ewiges Leben. „Was aber die Unsterblichkeit betrifft, heißt es in der 2. Rede (S. 130ff.), so kann ich nicht bergen, die Art, wie die meisten Menschen sie nehmen und ihre Sehnsucht darnach ist ganz irreligiös, dem Geist der Religion grade zuwider, ihr Wunsch hat keinen andern Grund, als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert Euch, wie in ihr alles darauf hinstrebt, daß die scharf

abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums so viel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst, und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität . . . Versucht doch aus Liebe zum Universum Euer Leben aufzugeben. Strebt darnach, schon hier Eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt darnach, mehr zu sein, als Ihr selbst, damit Ihr wenig verliert, wenn Ihr Euch verliert."

Zur negativen Bestimmung des Wesens der Religion diene noch, daß nach Schleiermacher Religion und Sittlichkeit grundverschiedene Dinge sind. Das sittliche Handeln setzt Ruhe und Besonnenheit, nüchterne Beurteilung der umgebenden Welt, Aktivität und Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit voraus. Das Gegenteil hiervon ist aber das Wesen der frommen Erregung. (2. Rede. S. 72.) „Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingebenden Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, und die Nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben. Zwingen muß der Mensch erst sich und seine frommen Gefühle, ehe sie Handlungen aus ihm herauspressen."

Wenn alle Menschen das Gefühl der Abhängigkeit in sich entwickelt hätten und im Unendlichen lebten, wäre der Höhepunkt der religiösen Entwickelung erreicht. Die Erfahrung lehrt aber, daß der fromme Zustand nicht die Regel, sondern die Ausnahme bildet. Die meisten Menschen leben ganz im sinnlichen Bewußtsein. Auch wenn in ihnen zuweilen die Ahnung des Ewigen und die Sehnsucht nach seiner Herrlichkeit aufsteigt, so sind die Sorgen und Mühen des Tages, die Pflichten des Berufes, die auf das Endliche gerichteten Wünsche und Begierden so stark, daß sie darüber die Ewigkeit vergessen. Die meisten Menschen wissen es gar nicht anders, als daß sie in einer endlichen, zeitlich und räumlich bestimmten Welt leben, daß sie zu arbeiten und zu genießen haben und daß darin der ganze Inhalt des Menschenlebens besteht. Da sie nie Religion erlebt haben und der Inhalt der Religion durch die Sprache nicht beschrieben werden kann, halten

sie dann Begriffe, Vorstellungen und Morallehren, die infolge geschichtlicher Zufälligkeiten von den Gläubigen mit den frommen Erregungen in Zusammenhang gebracht werden, für Religion. In demselben Irrtum befinden sich nach Schleiermacher die meisten Theologen. Religion läßt sich nicht erlernen. Mit dem Verstand kann man Begriffe, mit Phantasie und Gedächtnis Vorstellungen aufnehmen, mit dem Willen kann man sich dem Sittengesetz unterwerfen — das gehört aber alles in die endliche Welt. Die Religion überwältigt den Menschen ohne Rücksicht auf Stand, Beruf und Bildung. Wie in Kunst und Poesie, so kann auch in der Religion nur der Führer sein, dem sich das Universum in besonderer Klarheit offenbart hat, nicht aber jemand, der sich die Theologie zum Brotstudium erwählt hat, wie sich andere für Medizin und Jurisprudenz entscheiden. Daß die vom Staat besoldeten Lehrer der Moral zugleich die Religion pflegen sollen, schädigt diese auf das empfindlichste; denn diese Leute reden über das Wesen der Gottheit und lehren den göttlichen Willen, sie haben aber selbst nie die Gottheit erlebt, und stärken daher den Wahn der Menge, Religion sei Lehre und Moral.

Wem nun eine Ahnung des Universums aufgegangen ist, empfindet in schmerzlicher Weise den Gegensatz des in der Endlichkeit befangenen Ichs zum ewigen Leben. Wer immer in einem Keller gelebt hat und eine andere Existenz gar nicht kennt, kann sich dort ganz wohl fühlen und behaglich eingerichtet haben. Tritt er aber einmal an das Tageslicht, so erscheint ihm das vorige Leben wie eine Qual. Von der Fülle des Lichts geblendet, sieht er dort nur Elend und Finsternis. So unterscheidet der Gläubige das Leben in der Sünde und der Gnade. Sünde ist nicht Unsittlichkeit. Denn Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Unsittlichkeit unterscheidet auch der Irreligiöse. Sünde und Gnade existieren nur für das fromme Bewußtsein. Ein Mensch kann rechtschaffen und makellos leben — wenn in seinem Leben der Moment kommt, in dem sich die Ewigkeit offenbart, erscheint ihm die ganze Vergangenheit als Sünde. Sünde ist das Leben ohne Gott, es ist das Leben, in dem das Ich sich in einer endlichen Welt findet und seine Wünsche und Gedanken an das Zeitliche heftet. Die Welt der Sünde ist die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, in der im Denken sich der menschliche Verstand und im Handeln der Wille betätigt. Denken, Wollen und Per-

sönlichkeit sind Attribute des Endlichen und sind daher ganz unfähig, den Menschen aus der Endlichkeit herauszuheben.

Das Gefühlsleben bildet die einzige Verknüpfung des sinnlichen und des höheren Bewußtseins. Die fromme Erregung kommt zwar wie etwas ganz Neues über den Menschen, sie verbindet sich aber stets mit dem Gefühl. Während das Wesen der Sünde die Befangenheit im Ich ist, hebt die Gnade alles Wollen des Ichs auf, sie erfüllt den Menschen mit der Anschauung des Universums. Der Mensch reißt sich nicht von seinem Ich und der Endlichkeit los, sondern er wird losgerissen und in das Reich der ewigen Seligkeit versetzt. Dies Erlebnis nennt der Fromme die Erlösung.

Die Anlage zum Ewigkeitsbewußtsein ist in jedem Menschen vorhanden, kann aber weder durch eigenes Tun noch durch die Lehren anderer entwickelt werden. Wie nun bei starken Gefühlserregungen z. B. dem Enthusiasmus und der Panik die in jedem Menschen schlummernde Anlage durch den unmittelbaren Einfluß der erregten Umgebung einen Anstoß erhält und oft der vorher kaum bemerkbare Funke zur hellen Flamme angefacht wird, so wird auch die fromme Erregung durch den suggestiven Einfluß anderer in seinem Wachstum bedingt. So erscheint der fromme Zustand zugleich direkt von Gott und von der religiösen Gemeinschaft, in der der Betreffende lebt, erregt. (Glaubenslehre 167.) „Alle im Leben des Christen vorkommende Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist in seinem Selbstbewußtsein als eine göttlich bewirkte, in einem neuen Gesamtleben begründete Aufhebung der in dem Gesamtleben der Sünde entwickelten Unseligkeit vorgestellt.“ So wird bei einem Waldbrand der einzelne Baum von der von den Nachbarbäumen ausgehenden Flamme ergriffen. Der eigentliche Erlöser ist aber nur der, der zuerst das Feuer entfachte. Das ist nach der geschichtlichen Überlieferung Christus. (Glaubenslehre 109.) „Die aufgehobene Unseligkeit ist in dem Bewußtsein des Christen zurückgeführt auf die in Christo wirklich vorhandene und von ihm mitgeteilte Unsündlichkeit.“ Christus war ohne Sünde; denn wie seine Taten und Worte zeigen, kannte er nicht den Gegensatz des sinnlichen und des höheren Bewußtseins, des Lebens im Ich und des Lebens in Gott, er sah alles im Lichte der Ewigkeit verklärt. Er war zwar ein Mensch, aber ohne die Schranken des menschlichen Ich — denn das Ich

ist die Sünde —, die menschliche Natur in ihm war „unpersönlich“ (118), in ihm war nur das Leben der Gottheit (116). Er war „dadurch von allen Menschen unterschieden, daß das ihm innewohnende Gottesbewußtsein ein wahres Sein Gottes in ihm war“. So ist Christus der einzig wahre Mittler zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Gott und der Welt. Gemeinschaft mit Christus ist Leben in Gott.

Es ist hier nicht der Ort, weiter auf die Ableitung der Glaubenslehren aus dem religiösen Bewußtsein einzugehen, da die einzelne Ausführung, die teilweise geschichtliche Zufälligkeiten allegorisch deutet oder durch glänzende Dialektik mit dem Grundgedanken verknüpft, für die Zwecke dieser Arbeit nichts Neues bringt.

Als weiteres Beispiel für die ekstatische Frömmigkeit führe ich Comenius an. Comenius ist vor dem Verdachte geschützt, daß Unwissenheit und Beschränktheit ihn auf diesen Weg geführt habe; auch wird niemand seine Religiosität auf krankhafte psychische Beanlagung zurückführen wollen, womit von den Theologen alle religiösen Erscheinungen, deren Stärke das landesübliche Maß überschreitet, abgetan zu werden pflegen. Auch Unbekanntschaft mit der Hauptlehre der Reformation, daß der Christ sich ohne Scheu dem Strudel des Weltlebens hingeben solle, in dem Vertrauen, daß ein gütiger Gott alle seine Mängel übersehen und ihm helfend zur Seite stehen werde, kann nicht als Begründung der Art seiner Frömmigkeit angeführt werden; ebensowenig aber eine Neigung für den Katholizismus. Meiner Darstellung liegt die von Nowotny aus dem Tschechischen übersetzte Schrift „Das Labyrinth der Welt und des Herzens Paradies“ (Spremberg 1871) zugrunde. Den Inhalt der Schrift gibt der erweiterte Titel an: Klare Beschreibung, wie in dieser Welt und in allen ihren Sachen nichts sei als Verwirrung, Schwindel, Unruhe, Kummer, Täuschung und Betrug, Elend und Angst, und zuletzt Ekel über allem und Verzweiflung, und wie nur allein, wer zu Hause in seinem Herzen wohnet, und sich mit Gott in Christo darin verschließet, zum wahren und vollen Frieden seines Herzens und zur Freude komme.“ In Begleitung des Führers Blender, der ihm zur Betrachtung der Welt eine Brille aufgesetzt hat, die aus dem Glas des Wahren geschnitten und in den Rahmen der Gewohnheit gefaßt ist, durchwandelt Comenius das Labyrinth der Welt. Er

kommt durch die Gassen des Ehestandes und der Gewerkstätigkeit, des Ritter- und des Soldatenstandes, er besucht die Hallen der Wissenschaft, der Tugend und des Rechtes — das alles gehört für Comenius zur Welt —, ebenso die heidnischen und semitischen Religionen und auch die christlichen Kirchen. Er sieht hier große und kleine Kapellen, deren Bewohner heftig miteinander streiten und nur die Freude an der Schönheit der Welt und der Betätigung in ihr miteinander gemein haben. Sein Begleiter Blender belehrt ihn aber, daß das Heil des Menschen nicht auf Werken, sondern auf Glauben beruhe und daher auch der im Getriebe der Welt Stehende gut sterben könne. Nachdem Comenius noch die Burgen des Glücks und der Weisheit besucht hat, flieht er angeekelt und verzweifelt aus der Welt. Da hört er eine Stimme: „Kehre um in das Haus deines Herzens und schließe die Tür hinter dir zu." Er tut es, findet sich aber hier zuerst in der Finsternis der Verzweiflung. „Und siehe, von Oben erscheint ein helles Licht, und da ich nach ihm hinaufblicke, sehe ich das obere Fenster voller Glanz, und in diesem Glanze läßt sich jemand herab, an Gestalt uns Menschen zwar ähnlich, aber an Herrlichkeit wahrer Gott. Sein Antlitz strahlte zwar über alle Maßen, war aber doch menschlichen Augen erträglich und ging kein Schrecken von ihm aus, aber solche Lieblichkeit, wie ich in der Welt nirgends etwas ähnliches bemerkt habe. Und dieser, eitel Leutseligkeit, eitel Freundlichkeit, sprach mich zunächst mit diesen überaus liebreichen Worten an: Willkommen, willkommen, mein Sohn und Bruder. Und das gesprochen, umarmte und küßte er mich freundlich. Und eine unbeschreiblich angenehme Art Wohlgeruch wehte mich von ihm an, und ich wurde von so unsäglicher Freude durchdrungen, daß Tränen von meinen Augen fielen; auch wußte ich nicht, was ich zu der so unerwarteten Bewillkommnung antworten sollte, außer daß ich tief aufatmend mit demütigem Blick zu ihm aufsah." Das nächste Kapitel schildert die Verlobung der Seele mit Christus. In der Gasse des Ehestandes hat Comenius gesehen, daß die Menschen „so sich gefallen, alles verlassen, damit sie ihr eigen sein". So soll das Verhältnis der Seele zu Christus sein. „Darum rate ich treulich, lasse ab von allem und ergreife mich; sei mein und ich dein. Schließen wir uns hier in diesen Schrein zusammen, und du wirst wirklichere Freude empfinden, als man im leib-

lichen Ehestande finden kann." Diese Voraussage erfüllt sich. (Kap. 47.) „Nicht bloß gewöhnlicher Friede, sondern immerwährende Freude und Frohlocken wohnet im Herzen der Frommen, welches sich aus der Gegenwart und Fühlbarkeit Gottes in ihnen ergießt. Denn wo Gott, da ist Himmel, da ewige Freude, und wo ewige Freude ist, da weiß ein Mensch nicht, was er noch mehr wünschen sollte. Schatten, Scherz, Lachen ist alle Freude der Welt gegen diese Freude, nur Worte fehlen, sie anzudeuten oder irgendwie auszusprechen. Gesehen habe ich, gesehen, gesehen und erkannt, daß, Gott mit seinen himmlischen Schätzen in sich haben, etwas Herrlicheres sei, als daß man aller Welt Ruhm, Pracht, Glanz damit vergleichen, etwas Freudenvolleres, als daß die ganze Welt etwas davon nehmen oder dazu legen, etwas Größeres und Höheres, als daß die ganze Welt solches erfassen oder erreichen könnte. Denn wie sollte es nicht einem Menschen sinn- und trostreich sein, der ein solches Licht Gottes in sich fühlt und sieht? Das ist die Seligkeit, welche die Welt nicht faßt, nach welcher jeder, der sie gekostet, mit Daransetzen alles Möglichen gehen muß; das die Süßigkeit, von welcher keine andere Süßigkeit abführen, keine Bitterkeit scheiden, keine Annehmlichkeit ablocken, keine Drangsal, auch der Tod selbst nicht abwenden kann. — O Herr Jesu, wie süß bist du den Seelen, die dich kosten! Selig, wer diesen Trost fassen kann!"

Jetzt erkennt Comenius den Grund der Eitelkeit der Welt. Die Gewerbetätigkeit ist eitel; denn nur ein Besitz ist des Erstrebens wert, „die Liebe Gottes", die Wissenschaft ist eitel; denn die wahre Metaphysik ist „die Wonne an Christus und den ewigen Dingen", der Soldatenstand ist wertlos; denn nur ein Feind soll bekämpft werden, „der Teufel, die Welt und des Fleisches Begierden", der Ehrgeiz ist eitel; denn der Ruhm des Christen ist Niedrigkeit, Recht und Gesetz sind eitel; denn der Christ kennt nur das Recht, dem, der ihm die Wange schlug, die andere hinzuhalten. Nachdem dieser Ehekontrakt geschlossen ist, bindet Christus der Seele Flügel an (Kap. 38) mit folgenden charakteristischen Worten: „Ich wohne an zwei Stätten, im Himmel in meiner Herrlichkeit und auf Erden im Herzen des Demütigen. Und du sollst von dieser Zeit an auch zwei Wohnstätten haben, die eine hier zu Haus, die andere bei mir im Himmel, und daß du dich dahin zu mir hinaufschwingen könnest, gebe ich dir

diese Flügel, welche das Begehren nach ewigen Gütern und Gebete sind; so wirst du dich je nach Wunsch zu mir hinauferheben können und so du an mir und ich an dir Lust haben." Auf Christi Geheiß geht Comenius noch einmal in die Halle der Religion, wo er vorher in Begleitung des Blenders einen Winkel übersehen hatte, der durch einen Vorhang mit der Aufschrift Contemtus mundi abgeschlossen war. Auch die ständigen Bewohner der Halle, die Theologen, sahen den Winkel nicht oder verspotteten ihn. Wurde der erste Vorhang gehoben, so sah man einen zweiten, der aber von außen nicht sichtbar war, mit der Aufschrift: Amor Christi. Hier wurde der Eintretende einer strengen Prüfung unterzogen. „Wer hinein wollte, mußte alles Gut, auch Augen, Mund und Ohren, Verstand und Herz von sich weggeben, weil man sagte, daß, wer Gott weise werden, ihn kennen, ihn besitzen wolle, sich selbst ein Tor werden, alles Übrige vergessen und verlassen müsse." Die meisten von denen, die bis hierher vorgedrungen waren, wichen zurück und suchten sich eine der benachbarten Kapellen aus. Andere unterwarfen sich der Operation. „Für das Blut, welches bei dem Stechen und Schneiden abfloß, wurde eine Art Feuer in den Gliedern entzündet, das den Menschen zu einem anderen wandelte, so daß jeder solcher über sich selbst sich verwunderte, wie bis dahin er mit so unnötigen Bürden sich beschwerte, da er, was die Welt Weisheit, Ruhm, Lust, Reichtum nenne, was aber im Grunde nur Lasten waren, auf sich nahm. Hier sah ich Lahme springen, Stotternde beredt predigen und lehren, Philosophen von Toren beschämt, und während alle diese nichts hatten, so hörte ich sie rühmen, daß sie alles haben." Das Wichtigste aber, was jeden Bewohner dieses verachteten Winkels auszeichnete, war das innere Licht, das in jedem brannte. „Da habe auch ich, in diesem Lichte mich umschauend, wunderbare, höchst verwunderungswürdige Dinge gesehen, mehr, denn ich auszusprechen vermag. Ich sah die Herrlichkeit Gottes, wie von seiner Kraft und Gottheit alles voll, Himmel und Erde und Abgrund und was man außerhalb der Welt bis zu den unerreichbaren Enden der Ewigkeit denken kann. Ich sah, sage ich, wie seine Allmacht alles durchschritten und allem zugrunde gelegen, und wie alles, was in aller Weite dieser Welt geschieht, nur durch seinen Willen allein geschehe, im Größten wie im Kleinsten; alles das habe ich gesehen. Und daß

ich insbesonders von Menschen erwähne, so sah ich, wie alle ohne Ausnahme, gute und böse, in Gott allein und durch Gott leben und weben und im Dasein bleiben und wie jede ihrer Regungen und jeder Atemzug aus Gott und durch seine Kraft geschehe. Ich sah, wie seine sieben Augen, und jedesmal heller als die Sonne, die ganze Erde durchdringen, und alles, was im Licht und der Finsternis, offen oder verborgen selbst an den tiefsten Stellen geschieht, sehen und allen Menschen ins Herz schauen." Das Leben der wahren Christen untereinander ist nur durch das Gebot der Liebe geregelt, das aber kein Zwangsgesetz ist, sondern nur das ausspricht, was unmittelbare Folge der Hingabe an Gott ist. Das Handeln nach Recht und Gesetz gehört zur Welt. „Es ist das Zeichen eines bösen Menschen, überall nach Rechten zu verlangen und sein Tun aus dem Gesetzregister erfahren zu wollen." Dagegen ist die Ertötung des Ich Genuß. (Kap. 43.) „Backenstreiche, Speichel und Schläge haben hier nicht wenige durch die Welt erduldet, darüber vor Freuden geweinet, Hände gen Himmel gefaltet und gelobet, daß er sie würdig gemacht hat, auch etwas um seines Namens willen zu leiden, damit sie nicht nur an den Gekreuzigten glauben, sondern auch ihm zu Ehren mitgekreuzigt würden . . . Sie sind so abgehärtet in Gott, daß sie zu faulenzen und Zeit zu vertun wähnen, wofern sie nicht etwas leiden." Sollte doch aber einmal Betrübnis über sie kommen, so können sie dieselbe leicht durch zwei Mittel, die aber im Grunde dasselbe sind, verscheuchen. Das eine ist das Bewußtsein, daß Gott in ihnen wohnt, das andere „das Gedenken an eine selige Ewigkeit, die hinter den zeitlichen bösen Zuständen und Trübseligkeiten stehet und ihrer wartet". Da Religion nicht wie Medizin oder Jurisprudenz erlernt werden kann, so ist für Comenius das Vorhandensein von Berufsgeistlichen ausgeschlossen. (Kap. 48, 49.) Ihre Funktionen versehen Laien, die von den Gläubigen gewählt sind.

Bemerkenswert ist, daß Comenius den inneren Zusammenhang zwischen dem religiösen Erlebnis und visionären Schauen besonders hervorhebt, wie bekannt auf Grund sehr eingehender Studien auf diesem Gebiete. Er schreibt (Kap. 45): „Da sie das Antlitz des Allwissenden allezeit sehen, so kann von ihnen von alledem, was ein Gottesfürchtiger verlangen kann, nichts verborgen sein, und mit Gottes gnädiger Zulassung offenbaren sie den From-

men, was sie selbst kennen und was zu ihrer Notdurft gehört. Und daher kommt es, daß oft das Herz des Frommen, was anderwärts geschieht, fühlet und bei traurigen Vorfällen sich gebeugt, bei erfreulichen Ereignissen sich gehoben findet. Daher kommt es, daß dies und jenes, was entweder geschehen oder geschieht oder geschehen soll, ihnen durch Träume und sonstige Gesichte oder auch durch geheime Eingebungen der Seele sich malet. Daher auch andere und wie immer geartete Vermehrung der Gottesgaben in uns, scharfsinnige, nützliche Ergründungen, verschiedene wunderbare Erfindungen, wobei der Mensch sich oft selbst übertrifft und nicht weiß, woher ihm das alles komme. O segensreiche Schule der Gotteskinder! Das ist's, was oft alle weltliche Weisheit ins Staunen setzet, da man sieht, wie manches einfältige Männchen wunderbare Geheimnisse redet, der Welt und der Kirche künftige Wandlungen, als wenn man sie vor sich sähe, voraus verkündiget, noch nicht zur Welt geborene Könige und Häupter der Welt mit Namen nennet, und sonst andere Dinge, die man durch kein Achtgeben auf Sterne auch durch keinen menschlichen Witz ergründen kann, voraussetzt und prediget."

Neben Schleiermacher und Comenius stelle ich als dritten Typus der Frömmigkeit die Religiosität Indiens. Ich folge in der Darstellung der Schilderung Oldenbergs. Der Buddhismus knüpft nach Oldenberg an die Entwickelung des brahmanischen Denkens an, die in der Lehre vom Atman gipfelt. Wie bei Schleiermacher so ist auch für den Brahmanen die Religion nicht ein Teil des normalen menschlichen Seelenlebens, sondern es ist ein Zustand, der seiner ganzen Art nach sich vom gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein unterscheidet. Das gewöhnliche Bewußtsein beruht auf dem principium individuationis, auf dem Bewußtsein des Ich im Gegensatz zu anderen Ichs und Dingen. Der religiöse Zustand des Atman ist die Einheit von Ich und Nicht-Ich von Subjekt und Objekt. Voluntaristisch bestimmt ist das gewöhnliche Bewußtsein der Inbegriff aller Begierden und Leidenschaften, der Atman die Aufhebung alles Wollens. Der Übergang vom gewöhnlichen Bewußtsein zum Atman ist die Befreiung von der Sinnenwelt, die Erlösung aus dem Zeitlichen zum Ewigen.

Ich entnehme Oldenberg (Buddha. 2. Aufl. S. 37) eine Stelle aus den Abschiedsreden des Yajnavalkya:

„Wo eine Zweiheit von Wesen ist, da kann einer den anderen sehen, da kann einer den anderen riechen, da kann einer zum anderen reden, da kann einer den anderen hören, da kann einer den anderen vorstellen, da kann einer den anderen erkennen. Wo aber einem Alles zu seinem Ich (zum Atman) geworden ist, durch wen soll er und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen?" Dazu bemerkt Oldenberg: „Alles Wahrnehmen beruht auf einer Zweiheit, auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. In der Sinnenwelt mit ihrer unbegrenzten Vielheit ist allüberall Raum für diesen Gegensatz, aber im absoluten Wesen hört jede Vielheit und darum alle Wahrnehmung und alles Erkennen, das eine Vielheit zu seiner Voraussetzung hat, notwendig auf. Der Atman ist nicht blind und taub — er ist ja der eine große Seher und Hörer, der alles Sehen und Hören in der Sinnenwelt wirkt — aber in seinem eigenen Reiche sieht und hört er nicht; denn in der Einheit, die dort herrscht, ist der Gegensatz von Sehendem und Gesehenem, von Hörendem und Gehörtem aufgehoben."

Das Suchen des Atman ist gleichbedeutend mit der Flucht aus der Sinnenwelt. „Ihn den Atman erkennend, lassen Brahmanen davon ab, nach Nachkommen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und als Bettler ziehen sie einher." (Aus einem alten Text, zitiert nach Oldenberg, S. 33).

Was die Sinnlichkeit vom Atman unterscheidet, haben die Brahmanen nicht näher bestimmt. Ihnen „hatte eben die Erkenntnis des Atman selbst, die mit den Ideen von der Erlösung des Geistes aus dem Reich der leidenvollen Endlichkeit untrennbar verbunden war, so ausschließlichen Wert, daß ihm darüber die andere Seite des Problems in den Hintergrund trat." (Oldenberg a. a. O. S. 41.)

Eigentümlich ist das Verhältnis zur Sittlichkeit bestimmt. Gutes und Böses gehört beides zur Endlichkeit. Daran ist Lohn und Strafe geknüpft. „In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen, vermag keine Tat. Auch die gute Tat ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen

Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Atman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben. „Über beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Getanes und Ungetanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine Tat‘.“ (Oldenberg a. a. O. S. 51.)

„Im irdischen Leben hat die Seligkeit der Vollendung, welche Tun und Lassen, Gutes und Böses von sich abgestreift hat, ihr Vorspiel und Abbild im Zustande des tiefsten Schlafes, wenn die Welt, die im Wachen den Geist umgab, ihm entschwunden ist und auch kein Traum erscheint; wenn er schläft „wie ein Kind oder wie ein großer Brahmane ruht, der den Höhepunkt der Wonne erreicht hat.“ „Wenn er entschlafen kein Begehren fühlt und kein Traumbild schaut, das ist der Zustand, wo er nur den Atman begehrt, wo er sein Begehr erreicht hat, wo er ohne Begehr ist.“ Die spätere Zeit hat sich mit besonderer Vorliebe der Ausmalung von Zuständen tiefsten Insichversenktseins zugewandt, in welchen Wahrnehmen und Fühlen, der Raum und alle Objektivität dem Geist entschwindet und er gleichsam zwischen der endlichen Welt und dem Nirvana in der Mitte schwebt. Betrachtungen über diese Verzückungen der Kontemplation gehören zu den Lieblingsthemen der Reden, welche die buddhistische Gemeinde ihrem Meister in den Mund gelegt hat.“

„Bisher fanden wir den Gegensatz des Erlösten und Unerlösten an den Gegensatz des Begehrens und Nichtbegehrens geknüpft. Oft wird der gleiche Gedanke dahin gewandt, daß statt des Begehrens das Erkennen und das Nicht-Erkennen als das Entscheidende über die letzten Geschicke des Geistes gefaßt wird — das Erkennen der Einheit, zu welcher das eigene Ich und alle Wesen sich im Brahma zusammenschließen, und andererseits das Versunkensein in das Anschauen des Endlichen als eine Vielheit. „Wo alle Wesen zum eigenen Selbst geworden, für den Erkennenden, wie gäbe es Irrung, wie gäbe es Schmerz für den, der auf die Einheit hinschaut?“ „Wer den im Dunkel dieser Leiblichkeit weilenden Atman entdeckt und erkannt hat, der ist allschaffend, denn er ist Schöpfer des All; sein ist die Welt; er ist selbst die Welt. — Die des Atems Atem und des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkens Denken kennen, die haben das Brahma erkannt, das alte höchste, dem Denken allein erreichbare;

nicht gibt es in ihm eine Verschiedenheit. Von Tod zu Tod gelangt, wer eine Verschiedenheit hier erblickt; der Gedanke allein kann es erschauen, dies Unvergängliche, Ewige.“ Wenn nun die Erlösung bald auf das Überwinden alles Begehrens, bald auf das Erkennen des Brahma gegründet wird, so empfand man beides nur als den Ausdruck eines und desselben Gedankens. „Wenn der Mensch den Atman erkennt: „Das bin ich selbst — was wünschend um welches Begehrens willen sollte es am Leiblichen haften?“ Das erste ist das Erkennen; ist es erlangt, schwindet alles Begehren von selbst. Umgekehrt die tiefste Wurzel des Haftens am Endlichen ist das Nicht-Erkennen.“ (S. 52.)

An diese Gedanken knüpfen nun die Lehren Buddhas an.

In einer Predigt Buddhas heißt es (S. 931):

„Deshalb, ihr Mönche, was für Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Außenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah, alle Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein selbst: so muß es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es aber ansieht, ihr Mönche, ein weiser edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren. Durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung. In dem Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er.“

„Die charakteristischen Grundanschauungen des alten brahmanischen Denkens kehren in dieser Rede Buddhas in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie sich jenes Denken in der Vorstellung eines Dualismus bewegt. Auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädikaten höchster Seligkeit ausgestattet ist: das ist das Brahma und das Brahma ist nichts anderes als des Menschen eigenes wahres Selbst (Atman). Auf der anderen Seite die Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters und Todes, mit einem Worte des Leidens. Aus eben diesem Dualismus fließen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddhas von der Nicht-Selbstheit operiert: der Satz, welcher für den Buddhisten keines Beweises bedarf, daß

das Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstreckt, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Überzeugung, daß des Menschen Selbst nicht der Welt des Geschehens angehören kann."

„Er (der Buddhist) strebt dem Nirvana mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel, das ewige Leben, hinblickt. Auch diese Stimmungen spiegeln sich in den Sprüchen des Dhammapada klar wieder.

„Wessen Sinne in Ruhe sind, wie Rosse, wohl gebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt hat, wer von Unreinheit frei ist, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst."

„In hoher Freude leben wir, feindlos in der Welt der Feindschaft; unter feindschafterfüllten Menschen weilen wir ohne Feindschaft.

In hoher Freude leben wir, gesund unter den Kranken; unter den Kranken weilen wir ohne Krankheit.

In hoher Freude leben wir, ohne Trachten unter den Trachtenden. Unter den trachtenden Menschen weilen wir ohne Trachten.

In hoher Freude leben wir, denen nichts angehört. Fröhlichkeit ist unsre Speise wie der lichtstrahlenden Götter."

Der Mönch, der an leerer Stelle weilt, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit genießt er, die Wahrheit schauend ganz und gar." (S. 239.)

Das Wesen der Sinnenwelt beschreibt Buddha so (Oldenberg S. 242 f.):

„Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen entsteht Erkennen, aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (Die Gebiete der sechs Sinne und ihre Objekte. Neben den fünf Sinnen rechnen die Inder das Denken als den sechsten); aus den sechs Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst (oder Begierde); aus dem Durst entsteht Haften (an der Existenz); aus dem Haften entsteht Werden; aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches der Leiden."

Unter dem Nichtwissen ist nach Oldenberg (S. 261) das Nichtwissen der vier heiligen Wahrheiten von dem Leiden, der Entstehung des Leidens, der Aufhebung des Leidens und des Weges zur Aufhebung des Leidens zu verstehen. Es bedeutet aber nicht das Fehlen irgendwelcher theoretischer Sätze, sondern das Fehlen der Grundstimmung des Buddhismus der Welt gegenüber, die in jenen Sätzen ihren Ausdruck findet. Folgende Deutung aus jüngerer Zeit mag daher nicht so vollständig, wie Oldenberg annimmt (S. 259 f.) den ursprünglichen Sinn verfehlen:

„Buddha sprach zu Cariputra: „Die Dinge, o Cariputra, existieren nicht so, wie an denselben festhaltend es die gewöhnlichen und unwissenden Menschen meinen, die da nicht unterwiesen sind.“ Cariputra sprach: „Wie existieren sie denn, o Herr?“ Buddha erwiderte: „Sie existieren, o Cariputra, nur so, daß sie nicht in Wahrheit existieren. Und da sie nicht existieren, nennt man sie Avidya, das ist, das Nichtexistierende oder das Nichtwissen. Daran haften die gewöhnlichen und unwissenden Menschen fest, die da nicht unterwiesen sind. Sie stellen sich alle Dinge, von welchen in Wahrheit keines existiert, als existent vor.“ Dann fragt Buddha den heiligen Jünger Subhuti: „Wie meinst du nun, o Subhuti, ist die Täuschung ein Ding und die Körperlichkeit ein anderes? Ist die Täuschung ein Ding und die Empfindungen ein anderes? die Vorstellungen ein anderes?“ Subhuti erwidert: „Nein, Herr, nein; nicht ist die Täuschung ein Ding und die Körperlichkeit ein anderes. Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen.“

Wie für Schleiermacher, so ist auch für den Buddhisten die Religion ein seelischer Zustand und nicht der Inbegriff von Ereignissen, die in der Vergangenheit geschehen sind, oder für die Zukunft erwartet werden. Der Jünger Buddhas erhofft die weltaufhebende Seligkeit nicht erst für das Jenseits. Der Überwinder genießt schon hienieden den höchsten Lohn. Mag sein äußeres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein; er weiß, daß nicht er es ist, den das Kommen und Gehen des Sankharas berührt. Zu unzähligen Malen legt die buddhistische Spruchweisheit dem Heiligen, der noch auf Erden wandelt, den Besitz des Nirvana bei:

„Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgetan hat, der

weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvana, die ewige Stätte.“

„Wer den unwegsamen, schweren Trugpfaden des Sansara entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sich selbst versenkt, ohne Wanken, ohne Zweifeln, wer vom Irdischen gelöst das Nirvana erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen.“

Will man also den Punkt genau bezeichnen, wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen hinzublicken, sondern auf den Augenblick seines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erlangt hat; dies ist das wahre Nirvana. Läßt wirklich der buddhistische Glaube das Dasein des Heiligen in das Nichts münden, so ist doch ganz und gar nicht das Eingehen in das Nichts um des Nichts willen dem Buddhisten Gegenstand der Sehnsucht gewesen. Für ihn war das Ziel allein die Erlösung aus der leidenvollen Welt des Entstehens und Vergehens. Im religiösen Leben, in der Stimmung, welche in der alten buddhistischen Gemeinde herrschte, hat der Gedanke des Nichts keine Bedeutung gehabt. „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.“ (S. 286.)

Nachdem ich das Wesen des religiösen Zustandes an einigen typischen Beispielen dargestellt habe, mache ich den Versuch, die große Mannigfaltigkeit der religiösen Erlebnisse nach ihren wichtigsten Eigentümlichkeiten zu ordnen. Ich betrachte sie unter folgenden vier Gesichtspunkten:

I. Intensität oder, wenn man will, Quantität des religiösen Bewußtseins. Das normale Bewußtsein unterscheidet Ich und Außenwelt. Je mehr im einzelnen Fall dieser Gegensatz aufgehoben ist, um so intensiver ist das religiöse Moment.

II. Qualität des religiösen Bewußtseins.

III. Die Beziehungen des religiösen Bewußtseins zu Vorstellungen, Begriffen und historischen Überlieferungen.

IV. Die Beziehungen des religiösen Bewußtseins zu Recht, Sitte und Moral.

Bei der nahen Verwandtschaft des religiösen und ekstatischen

Bewußtseins sind teilweise Wiederholungen des im vorigen Kapitel ausgeführten unvermeidlich.

I. Intensität des religiösen Bewußtseins.

Die Intensität messe ich an dem Verhältnis des höheren Bewußtseins zum sinnlichen. Als mittleren Zustand betrachte ich die Gleichheit beider. Auf den beiden ersten Stufen überwiegt das Urbewußtsein, auf den beiden letzten das sinnliche. Eine scharfe Trennung ist nicht beabsichtigt und würde auch dem Sachverhalt nicht entsprechen.

1. Das Schauen Gottes. Darunter verstehe ich die völlige Herrschaft des Urbewußtseins, die Ekstase im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Der Zustand nähert sich der Bewußtlosigkeit, häufig fehlt nachher die Erinnerung an Einzelheiten des Erlebnisses, die Herrschaft über die Sinne und Muskeln fehlt.

2. Die Liebe zu Gott. Die Seele erhebt sich über die Schranken von Raum und Zeit und erfährt in der Vereinigung mit ihrem Gott den Vorgeschmack ewiger Seligkeit. Dabei verschwinden aber Ich und Außenwelt nicht völlig. Erst in der Zukunft werden wir Gott schauen, wie er ist. Jetzt hängt am Menschen noch das Ichbewußtsein, das meist als Leib oder Fleisch bezeichnet wird. Der Leib ist, wie schon Platon lehrte, der Kerker der Seele. Er hängt sich wie ein Bleigewicht an die Seele und hemmt ihren freien Aufschwung. Die Außenwelt wird als die vergängliche irdische Welt bezeichnet, deren Freuden und Leiden gar nicht in Betracht kommen gegenüber der ewigen Herrlichkeit. Das ist in der Hauptsache die psychische Situation, aus der das Mönchstum entstanden ist. Harnack schreibt darüber (a. a. O. S. 149): „Der griechische Christ antwortet auf die Frage, wer Christ im höchsten Sinn des Wortes sei, der Mönch. Wer sich im Schweigen übt und im Reinsein, wer nicht nur die Welt flieht, sondern auch die Weltkirche, wer nicht nur die falsche Lehre vermeidet, sondern auch das Reden über die richtige, wer da fastet, kontempliert und unverrückt wartet, bis seinem Auge der Lichtglanz Gottes aufgeht, wer nichts für wertvoll hält, als die Stille und das Nachdenken über das Ewige, wer nichts vom Leben verlangt als den Tod, wer aus solcher vollkommenen Selbstlosigkeit und Reinheit Barmherzigkeit hervorquellen läßt — der ist der Christ. Für ihn ist auch die Kirche nicht schlechthin notwendig und die Weihe, die sie spendet. Die ganze geheiligte Weltlichkeit ist einem solchen

entschwunden. In diesen Asketen hat die Kirche fort und fort Erscheinungen erlebt von solcher Kraft und Zartheit der religiösen Empfindung, so erfüllt von dem Göttlichen, so innerlich tätig, sich nach gewissen Zügen des Bildes Christi zu bilden, daß man wohl sagen darf: hier lebt die Religion, und sie ist des Namens Christi nicht unwürdig.“ Diese Stimmung findet sich in der Erbauungsliteratur aller christlichen Kirchen. Als Beispiel erwähne ich eine Strophe aus einem Kirchenliede: „Es halten eitele Gemüter die Erde für ihr Vaterland. Doch wer die wahren Himmelsgüter und Jesum Christum recht erkannt, deß Fuß mag gleich die Welt berühren, so ist das Herz doch in der Höh; er sucht den Wandel so zu führen, daß Seel und Sinn im Himmel steh.“

Charakteristisch für diese Stufe ist das Bewußtsein der völligen Wertlosigkeit des Zeitlichen und Irdischen. Ich führe dafür einige Belege an. Der Übersetzer der Selbstbiographie der hl. Therese schreibt[1]:

„Das Gebet ist der allein rechte Name für den allein möglichen Verkehr zwischen Gott und den Menschen, es ist die Gemeinschaft des Unendlichen mit dem Endlichen, der Lebensodem, welcher gegen geistiges Absterben und Verwesen schützt. Kaum ist irgendwo deutlicher, als im Leben und in den Schriften der heiligen Theresia nachgewiesen, daß jenes Gebet nicht in einzelnen, abgesonderten Handlungen besteht, sondern gleichsam eine Art zu sein ist. Es ist das Leben, das Enoch führte; es ist die geistliche Lebensbeschaffenheit, welche der Psalmsänger in den Worten beschreibt: Herr, du warst unsere Wohnung.“ (S. VIII.)

Ich stelle einige Aussprüche der Heiligen über das Verhältnis des Frommen zur Welt zusammen.

„Auf diesem Wege nun begann der Herr mich so sehr zu erfreuen, daß er mir das Gebet der Ruhsamkeit gewährte; zuweilen kam es auch zum Gebete der Einigung, obwohl ich weder wußte, was das Eine oder das Andere war, noch wie hoch es zu schätzen sei; beides zu wissen, würde mir, wie ich glaube, sehr nützlich gewesen sein. Allerdings dauerte diese Vereinigung nur so kurze Zeit, als man ein Ave Maria betet; allein es blieb doch eine so große Wirkung zurück, daß ich, obwohl ich damals noch

[1]) Das Leben der heiligen Theresia von Jesu. Übersetzt von L. Clauß. 2. Aufl. 1867.

nicht zwanzig Jahre alt war, die Welt unter den Füßen zu hab
meinte, und so erinnere ich mich, wie ich diejenigen bedauert
welche derselben auch in erlaubten Dingen folgen." (S. 28.)

„Ich besaß meines Erachtens damals noch nicht die Liebe
Gott, wie ich meine, dieselbe nachher gehabt zu haben, sondern i
hatte nur jene Erleuchtung, vermöge deren mir alles, was v
gänglich ist, verächtlich erschien, dagegen die Güter, welche m
durch eine solche Anschauung gewinnt, beachtenswert, da d
selben ewig dauernd sind." (S. 32.)

„Die Seele empfindet Schmerz über die Zeit, in welcher
auf Ehrenpunkte ihr Augenmerk gerichtet, so wie über die T
schung, in der sie sich befand, da sie glaubte, was die Welt E
nennt, das sei wirklich Ehre. Sie erkennt, daß es die größte Lü
ist, und daß wir alle in derselben wandeln. Sie begreift,
die wahre Ehre nicht lügenhaft, sondern wahrhaftig ist; m
achtet etwas, das auch wirklich Etwas ist, und was nichts
erachtet man auch für Nichts. Denn alles ist Nichts, noch weni
aber als Nichts alles Vergängliche und Gott Misfällige. Sie la
über sich selbst, daß sie früher etwas auf Geld gehalten und n
demselben verlangt hat; obwohl ich meines Wissens in dies
Stücke nie eine Schuld zu beichten hatte, so war es doch sc
eine große Schuld, auf das Geld überhaupt etwas zu hal
Wenn man damit das Glück, welches ich jetzt an mir wahrneh
kaufen könnte, würde ich es freilich hoch halten; aber ich erke
wohl, daß man dieses Glück erwirbt, wenn man Alles aufgi
(S. 159.)

Ähnliche Erlebnisse finden sich in den Schriften Arnds (
bis 1621).[1])

„Es mag wohl die Kreatur einen bewegen zur Lust, Ver
derung und Freude, aber das kommt von außen. Der Untersc
aber ist hier wohl zu merken, daß der innerste Grund der
über alle Sinnen und Vernunft durch dies Gnadenlicht ber
wird. Und je mehr du ledig bist von auswendigen Kreat
je öfterer und lauterer es geschieht, daß du Licht und Wah
empfindest. Aus diesem Licht gehet nun die Erkenntnis der W
heit, und wenn man diesen Grund verlässet und sich in die
wendigen Phantasien begibt, so kommt der Irrtum. Denn W

---

[1]) Wahres Christentum. Leipzig, Reclam 1859.

heit ist inwendig im Grunde der Seele und nicht auswendig. Aus diesem Licht der Seele steigt oft auf ein heller Schein und Glanz, das ist eine solche Erkenntnis, daß der Mensch oft mehr weiß und erkennt, denn ihn jemand lehren kann. Und welcher Mensch des göttlichen Lichtes in ihm gewahr wird einen Augenblick, der wird also getröstet und erfreuet, daß diese Wonne und Freude übertrifft tausendmal alle Wonne, Freude und Trost, die alle Welt miteinander leisten mag.“ (S. 340.)

„Wer nun eine solche Seele sehen könnte, der sähe die allerschönste Kreatur, und das göttliche Licht in ihr leuchten; denn sie ist mit Gott vereinigt und ist göttlich, nicht von Natur, sondern aus Gnaden. Und eine solche Seele begehret nichts in Zeit und Ewigkeit, denn Gott allein. Und hienieden wer eine Seele sehen könnte, die mit aller ihrer Liebe an den Kreaturen hängt, an Fleischeslust, Augenlust, hoffärtigem Leben, und hat mit ihrer Liebe der Kreaturen Form und Bild in sich gezogen und sich damit vereiniget, der sähe ein gräulich Ungeheuer vor aller Heiligen Augen, scheußlicher und gräulicher als der Teufel selbst.“ (S. 330.)

„Unser Freund ist allezeit bei uns, aber er läßt sich nicht allezeit merken, ohne wenn das Herz stille ist, wenn alle Sinne hineingekehrt, zur Ruhe gebracht und in Gott gesammelt sind. Wenn im Verstand kein irdisch Ding scheinet, sondern die tierische Weisheit untergegangen ist und in eine Nacht oder göttliche Finsternis verwandelt ist, so gehet dann das göttliche Licht auf, und gibt einen Blick und Strahl von sich und scheint in der Finsternis. Das ist das Dunkel, darin der Herr wohnet und die Nacht, in welcher der Wille schläft, und mit Gott vereinigt ist; darin das Gedächtnis vergessen hat der Welt und der Zeit; so bewegt alsdann in einem Augenblick das göttliche Licht den Verstand, die himmlische Begierde den Willen, und die ewige Freude das Gedächtnis und es kanns doch weder Verstand noch Wille oder Gedächtnis begreifen noch behalten, denn es bleibt nicht in den Kräften der Seele, sondern ist verborgen im innersten Grund und Wesen der Seele. Es kann aber wohl erweckt werden durch das Wort, das wir im Herzen rufen mit der heiligen Monica: „Lasset uns wegfliegen, lasset uns wegfliegen zur ewigen Freude.“

Daher kommen alle Seufzer der Heiligen, die auch unaussprechlich sind. Als St. Paulus diese Süßigkeit geschmeckt hatte,

sprach er: „Ich bin gewiß, daß uns weder Leben noch Tod, noch einige Kreatur scheiden kann von der Liebe Gottes.“ Röm. 8, 38, verstehe, damit mich Gott liebet, die ich in mir empfunden habe. Daher St. Augustinus spricht: „Ich empfinde oft eine Bewegung in mir, wenn dieselbe immer in mir bliebe, so könnte dieselbe nichts anderes sein, als das ewige Leben.“ Diese ist es, die unsere Seelc gern wollte füllen und nach sich ziehen; und daraus lernen wir schmecken, was das ewige Leben sei; denn solcher Lieblichkeit und Freude wird die Seele ewig voll sein. Daher die liebende Seele im Hohel. Sal. Kap. 5, 8 spricht: „Meine Seele ist gar zerflossen und zerschmolzen,“ das ist: Meine Seele jammert und seufzet immer danach, daß sie diesen ihren lieblichen Bräutigam finden, und sich in seiner Liebe sättigen, ihren rechten himmlischen Adel wiedererlangen, welcher besteht in der Vereinigung mit Christo; daß sie nicht ihre Lust und Freude am Nichtigen, Vergänglichen, viel weniger an der Sünde und Fleischeslust haben möge.

Von diesem Adel der Seele wissen nicht viel Leute, auch die Weisen und Klugen dieser Welt nicht; die, so von der Seele und ihren Kräften geschrieben haben, sind nie auf den rechten Grund gekommen .... Der ewige Gott wohnet mit großer Lust in der reinen lauteren Seele, wie er spricht: „Meine Seele ist bei den Menschenkindern,“ Spr. Sal. 8, 31, und was das für eine Lust sei, kann niemand aussprechen, als wer es empfindet, und kann doch niemand vollkommen davon reden.“

Der Christ hat das Bewußtsein, nicht auf diese Welt zu gehören. Sie ist ihm fremd und gleichgültig. Einen klassischen Ausdruck hat diese Stimmung in folgendem Liede Richters, des Arztes der Hallischen Stiftungen, gefunden.

Es glänzet der Christen inwendiges Leben, obgleich sie von außen die Sonne verbrannt; was ihnen der König des Himmels gegeben, ist keinem, als ihnen nur selber bekannt. Was niemand verspüret, was niemand berühret, hat ihre erleuchteten Sinne gezieret und sie zu der göttlichen Würde geführet.

Sonst sind sie des Adams natürliche Kinder und tragen das Bild des Irdischen auch; sie leiden am Fleische wie andere Sünder, sie essen und trinken nach nötigem Brauch; in leiblichen Sachen, im Schlafen und Wachen sieht man sie vor andern nichts Sonderlichs machen, nur daß sie die Torheit der Weltlust verlachen.

Doch innerlich sind sie von göttlichem Stamme, die Gott durch sein mächtig Wort selber gezeugt; ein Funke und Flämmlein aus göttlicher Flamme, die oben Jerusalem freundlich gesäugt. Die Engel sind Brüder, die ihre Loblieder mit ihnen gar freundlich und lieblich absingen, das muß dann ganz herrlich, ganz prächtig erklingen.

Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel; sie bleiben ohnmächtig und schützen die Welt. Sie schmecken den Frieden bei allem Getümmel; sie kriegen die Ärmsten, was ihnen gefällt. Sie stehen in Leiden, sie bleiben in Freuden; sie scheinen ertötet den äußeren Sinnen und führen das Leben des Glaubens von innen.

Überall, wo das religiöse Leben stark war, ist dies Bewußtsein, der irdischen Welt fremd zu sein, deutlich hervorgetreten. Das war auch die Grundstimmung in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. „Ihr wißt, heißt es im Hirten des Hermas, daß Ihr in der Fremde lebt, ihr Knechte Gottes, denn Eure Stadt ist weit von dieser Stadt entfernt. Wenn ihr aber eure Stadt kennt, in der ihr einst wohnen sollt, was erwerbt ihr euch hier Äcker und kostbare Habe und Häuser und vergängliche Wohnung?“ Der Glaube an den baldigen Untergang dieser Welt und das nahe Kommen des Herrn im Urchristentum knüpft ja an die jüdischen Messiaserwartungen an. Der Grund, warum diese Vorstellungen übernommen wurden und das ganze Denken der ersten Christen beherrschten, ist doch aber der, daß sie Erlebnisse hatten, in denen ihnen die ganze sinnliche Welt verschwand, und die ihnen ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Welt zur Gewißheit machte. Die Hoffnung auf die Parusie ist nur einer der Versuche, das ekstatische Erlebnis begrifflich auszudeuten. Als Zeugnis für die ekstatische Natur der urchristlichen Frömmigkeit füge ich hier aus Weinel „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im Nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus“ (1899. S. 72) die Schilderung einer der Formen des ältesten christlichen Gottesdienstes an.

„In der Urchristenheit erfuhr man häufig eine sehr auffallende Wirkung des Geistes auf dem Gebiete der Sprachorgane, die man λαλεῖν γλώσσαις oder γλώσσῃ, Zungenrede, nannte. Sie war verbunden mit einem gewaltigen Aufflammen des Affekts, der ihre Grundlage bildete, besonders des religiösen Erlösungs- und

Freiheitsgefühls, welches seine Richtung im Dank auf Gott hin nimmt; man betete dabei zu Gott, dankte ihm, sang ihm einen Psalm (1. Kor. 14, 14—16). Die Größe dieses Affektes ist so bedeutend, daß die Sprachorgane ganz unabhängig von dem Willen des Subjekts in starke Bewegung versetzt werden. Dabei kommen unartikulierte Einzellaute, sinnlose Lautverbindungen, aber auch richtige Wörter und Wortverbindungen zustande. Diese Wörter oder Sätzchen sind aus dem Bewußtsein des menschlichen Subjekts entnommen. Manchmal stammen sie freilich aus dem unterdrückten Bewußtsein. Denn wenn in Korinth den Zungenrednern die Worte: „Ein Fluch (ist) Jesus!" (1. Kor. 12, 3) entfliegen, dann ist das auf eine Linie zu stellen mit dem plötzlichen Hervorbrechen geschlechtlich-sinnlicher Bilder in den Visionen solcher Personen, die sich bei wachem Bewußtsein durch eine gewaltsame Unterdrückung ihrer sinnlichen Triebe auszeichnen. In der Ekstase wie im Traume treibt zuweilen aus den dunkeln Tiefen der Nachtseiten des Bewußtseins Geheimstes mit Gewalt zum Licht empor. Und nicht nur Mönche, sondern auch neuere Visionäre haben dann solche Erfahrungen mit Entsetzen dämonischen Mächten zugeschrieben, weil sie so Furchtbares als Bestandteile ihres eigenen Seelenlebens nicht anzuerkennen vermochten."

Ich entnehme Weinel (a. a. O. S. 77) noch das Selbstzeugnis eines Camisarden, der ganz deutlich die Zungensprache erlebt hat und sie vortrefflich schildert. „Stets empfand ich dabei eine außerordentliche Erhebung zu Gott, bei welchem ich daher beteure, daß ich weder durch irgend jemand bestochen oder verleitet, noch durch eine weltliche Rücksicht bewogen bin, durchaus keine anderen Worte als solche auszusprechen, welche der Geist oder der Engel Gottes selbst bildet, indem er sich meiner Organe bedient. Ihm allein überlasse ich daher in meinen Ekstasen die Lenkung meiner Zunge, indem ich mich nur bestrebe, meinen Geist auf Gott zu richten und die Worte zu merken, welche mein Mund ausspricht. Ich weiß, daß alsdann eine höhere und andere Macht zu mir spricht. Ich denke darüber nicht nach und weiß nicht vorher, was ich reden werde. Meine Worte kommen mir daher wie die Rede eines anderen vor, aber sie lassen einen tiefen Eindruck in meinem Geist zurück."

Auf der besprochenen Stufe des religiösen Bewußtseins fehlt also das Bewußtsein Ich-Außenwelt nicht völlig; es ist aber nur

schwach und verschwommen. Darauf beruht nun einer der wichtigsten religiösen Begriffe, der Begriff der Sünde. Sünde bedeutet etwas ganz anderes als Unsittlichkeit. Sünde ist definiert als Gegensatz zum religiösen Bewußtsein. Es ist das Leben ohne Gott, das Leben im Endlichen. Den Zustand der Gnade und den der Sünde beschreibt Angelus Silesius folgendermaßen:

„Die selge Seele weiß nichts mehr von Anderheit,
Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit."
„Die Sünd ist anders nichts, als daß ein Mensch von Gott
Sein Angesicht abwendt und kehret sich zum Tod."

Über die Stellung Meister Eckharts zur Sünde sagt Lasson (a. a. O. S. 302):

„Bei Eckhart gibt es nichts Böses als den bösen Willen, dessen Erscheinungsform die Sünde ist. Das Wesen dieses bösen Willens ist das Haften an dem Endlichen, an der Eigenheit. Daß Endliches sei, ist auch Gottes Wille, aber nicht, daß es sich verselbständige. Vielmehr soll das Endliche beständig sich aufgeben und in die göttliche absolute Wesenheit zurückfließen. Das Wesen, welches diesen Rückfluß aller Dinge in Gott vermitteln soll, ist die Menschenseele, welche, indem sie ihren geschaffenen Willen Gott dahin gibt, zugleich das All der Dinge, die sinnliche und geistige Welt in Gott zurückführt. Macht sich dagegen der Mensch diesem göttlichen Plane nicht dienstbar, sondern strebt er dahin, sich in seiner Eigenheit, d. h. in seiner endlichen Daseinsform zu behaupten, haftet seine Begierde mit Lust an den endlichen geschaffenen Dingen, so ergiebt diese Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen den Begriff der Sünde."

Es gibt daher im Grunde nur eine Sünde, nämlich die Sünde, nicht bei Gott zu sein. Der Plural Sünden kann für alle die Gedanken, Gefühle und Handlungen gebraucht werden, die den Sinn zerstreuen und von Gott ablenken. Dazu gehört allerdings auch das Unsittliche, aber auch sehr viel, was sittlich indifferent ist und oft auch das Sittliche selbst. Nur der Fromme weiß, was Sünde ist; denn nur er hat ein Gefühl dafür, was alles geeignet ist, den Menschen in das Irdische zu verstricken. Das tugendhafteste Leben erscheint ihm voller Schmutz, wenn es im Licht der Ewigkeit betrachtet wird. So heißt es bei der heiligen Therese (S. 159f.):

„Mag die Seele auch noch so sehr daran arbeiten, sich zu vervollkommnen, so erblickt sie doch Dunkelheit und Staub an sich, wenn diese Sonne sie wahrhaft faßt. Sie gleicht dem Wasser in einem gläsernen Gefäß. So lange die Sonne nicht darauf scheint, ist dasselbe ganz hell; wenn dieselbe aber darauf fällt, sieht man, wie es ganz mit Schmutz angefüllt ist. Diese Vergleichung paßt buchstäblich. Ehe die Seele in diese Entzückung gerät, meint sie, sich gehütet zu haben, Gott nicht zu beleidigen, und sie tue hierin das Möglichste. Gelangt sie aber hierher, wo die Sonne der Gerechtigkeit sie bescheint, und ihr die Augen eröffnet, so erblickt sie so viel Schmutz, daß sie dieselben wiederum schließen möchte."

Die Vereinigung mit Gott ist das Verschwinden von Ich und Außenwelt. Die Sünde kann daher in zwei Formen beschrieben werden, entweder als das Haften am Irdischen und Vergänglichen — diese Form der Sünde deckt sich meist mit dem Tun des Unsittlichen oder des sittlich Gleichgültigen — oder als das starke Betonen des Ichbewußtseins, und das ist die Form, in der auch die Tugend für den Frommen Sünde wird. „Der Hochmut war's, durch den die Engel fielen." Der Hochmut, das Gefühl der eigenen Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit und Tugend, der Pharisäerstolz, oder, wie man heute sagt, das Bewußtsein, eine sittliche Persönlichkeit zu sein, ist für den Frommen die Kardinalsünde. Wird die Schwere der Sünde an der Entfernung von dem Erleben der Gottheit gemessen, so ist ein Lasterleben weniger Sünde als die auf eigenes Wollen gegründete Tugend. Das erstere ist Schwäche und Irrtum, das letztere ist Widerstreben gegen Gott. Absolute Demut und völlige Aufgabe des eigenen Könnens und Wollens ist der Zustand, in dem der Mensch für die Gnade empfänglich ist.

„Weder Lehren noch Erkennen, auch ein frommes Leben nicht, oder was man sonst mag nennen, gibt mir Trost und Zuversicht.

Nichts als Jesu Christi Gnade, nichts, als sein Verdienst allein, läßt mich arme sündge Made, gut, gerecht und selig sein."

Ich habe diese Stufe der Frömmigkeit, auf der das ekstatische Bewußtsein das normale überwiegt, so ausführlich charakterisiert, weil das Wesentliche der Erlösungsreligionen hier deutlicher zum Ausdruck kommt, als auf den folgenden Stufen, auf denen das sinnliche Bewußtsein stärker ist, um schließlich in der Frömmig-

keit des Alltagschristen zu dominieren. Nur die führenden Geister standen auf der bisher geschilderten Stufe. Nur in religiös besonders erregten Kreisen oder Zeiten näherte sich ihm der Durchschnitt der Frommen. Das christliche Dogma und die religiöse Terminologie entstammt aber dieser Stufe des religiösen Bewußtseins und steht daher in so frappantem Gegensatz zum Treiben des Alltagschristen.

3. Der Frieden Gottes. Ich bezeichne damit den Bewußtseinszustand, der für den im tätigen Leben stehenden Christen das Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Das Bewußtsein des Ewigen und Zeitlichen ist beides vorhanden. Der Zwiespalt wird nicht wie in den besprochenen Fällen durch ein Überwiegen des Urbewußtseins gelöst. Bei Harnack heißt es (a. a. O. 95): „Ich weiß auch nicht, wie uns unsere fortgeschrittene Naturerkenntnis hindern sollte, die Wahrheit des Bekenntnisses zu bezeugen: „Die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, bleibet in Ewigkeit." Um einen Dualismus handelt es sich, dessen Ursprung wir nicht kennen . . . Wir vermögen unsere raumzeitlichen Erkenntnisse mit dem Inhalt unsers Innenlebens nicht in die Einheit einer Weltanschauung zu bringen. Nur in dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, ahnen wir diese Einheit." Das Verhältnis zur Gottheit wird auf dieser Stufe nicht mehr so eng gefaßt, wie bei den höheren Stufen der Ekstase. Dort versank die menschliche Individualität in der Gottheit, hier bleibt das Ichbewußtsein gewahrt. Die Beziehung zu Gott wird verglichen mit dem Verhältnis des Kindes zum Vater. In diesem Bewußtsein der Gotteskindschaft kann sich der Mensch den Zielen, die ihm die Welt und die Lebenslage, in die er hineingeboren ist, hingeben, er wird aber nie vergessen, daß das nicht das Höchste im Leben ist. Bei irdischen Erfolgen wird er sich nicht der Lust hingeben und bei Mißerfolgen nicht vom Elend niederdrücken lassen; denn er weiß, daß den Kindern Gottes eine Ruhestätte bereitet ist. Er wendet das Auge vom Irdischen nicht weg, aber er betrachtet es sub specie aeternitatis. Er gedenkt stets der ewigen Heimat, aus der er stammt und zu der er zurückkehren wird. Begleitet so der Frieden Gottes den Menschen überall im täglichen Leben, so steigert sich sein Empfinden in besonders geweihten Momenten zum Schauen Gottes, wenn auch nur von ferne. Ich erinnere an „Wanderers Nachtlied" von Goethe. „Der

du von dem Himmel bist — Alles Leid und Schmerzen stillest — Den, der doppelt elend ist — Doppelt mit Erquickung füllest. — Ach, ich bin des Treibens müde! — Was soll all der Schmerz und Lust — Süßer Friede — komm, ach komm an meine Brust."

4. Der Glauben an Gott. Glauben wird in der religiösen Terminologie in sehr verschiedenem Sinne gebraucht; oft bezeichnet es eine der beschriebenen Formen des Verhältnisses zum Ewigen, zuweilen bloß Fürwahrhalten. Ich gebrauche es im Sinn des Vertrauens. Für diesen religiösen Standpunkt stehen die Beziehungen des Ich zur Außenwelt bereits im Vordergrund des Interesses. Die Vereinigung mit Gott ist nicht mehr Selbstzweck; die Grundstimmung ist weltfroh und diesseitig. Diese irreligiöse Stellung zur Zeitlichkeit wird durch eine Reihe von Redewendungen verdeckt. Die Güter des Lebens sind Gaben Gottes; es ist nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, sich ihrer zu freuen; der Mensch ist von Gott in diese Welt gesetzt, um sich an den weltlichen Aufgaben und Arbeiten zu beteiligen usw. Die praktische Bedeutung der Religion besteht in der Kraft und dem Halt, die sie dem tätigen Mann, der Hoffnung, die sie dem Leidenden, dem Trost, den sie dem Sterbenden gewährt. Alles Leiden stammt aus der Hand eines liebenden Vaters und wenn sein Ratschluß auch meistens dunkel und unerforschlich ist, so hat der Gläubige das Vertrauen, daß Gott nur Liebesabsichten damit verfolge und schließlich alles herrlich hinausführen werde. Die Religion ist nicht mehr das Mittel, die Seele von der Erde weg in den Glanz des Himmels zu erheben, sondern sie ist der feste Stab, auf den der Mensch sich stützt, und mit dem er sich gegen seine Widersacher verteidigt. Man mag die Notwendigkeit dieses Hilfsmittels noch so hoch schätzen, so ist es doch nur ein Hilfsmittel zum Leben und nicht mehr das Leben selbst.

Im Vorstehenden ist das Christentum geschildert, wie es in protestantischen Ländern vielfach aufgefaßt worden ist und noch aufgefaßt wird. „Nun weiß und glaub ich feste, ich rühms auch ohne Scheu, daß Gott, der Höchst' und Beste, mein Freund und Vater sei, und daß in allen Fällen er mir zur Rechten steh, und dämpfe Sturm und Wellen, und was mir bringet Weh." Trotz aller Verweltlichung verleugnet sich der ekstatische Charakter des Glaubens nicht. Das felsenfeste Vertrauen zu Gott ist nur möglich, wenn der Mensch die Überzeugung hat, daß das Ewige an

Macht und Bedeutung das Zeitliche unendlich überrage. Diese Überzeugung ist aber nicht beweisbar, sie ist auch nicht in der Erfahrung gegeben, sondern muß im Glauben ergriffen werden. „Der Glaube bricht durch Stahl und Stein, und kann die Allmacht fassen; der Glaube wirket All's allein; wenn wir ihn walten lassen. Wenn Einer nichts als glauben kann, so kann er alles machen; der Erden Kräfte sieht er an als ganz geringe Sachen."

5. Die Vorsehung Gottes. Als letzte Stufe christlicher Frömmigkeit bezeichne ich die allgemeine Überzeugung, daß alles in dieser Welt weislich geordnet sei und der Mensch daher ruhig seines Daseins Kreise vollenden kann, ohne sich viel Sorgen um Zweck und Sinn derselben zu machen. Die Handlungen des Menschen sind durch die Bedingungen des natürlichen Lebens bestimmt und bedürfen im einzelnen keiner Bezugnahme auf die Ewigkeit. Auch die Not des Lebens ist ohne religiöse Bedeutung. Gott ist nur der allgemeine Hintergrund des menschlichen Daseins. Von einem Verkehr der Seele mit Gott kann nicht mehr gesprochen werden, das ekstatische Moment ist auf ein Minimum herabgedrückt. Trotzdem halte ich diesen Vorsehungsglauben noch für spezifisch christlich. Gott ist nicht das kalte Schicksal, sondern die weise und gütige Vorsehung. Das ist der letzte Ausläufer einer Richtung, der die Vereinigung der Seele mit Gott die höchste Seligkeit ist. Gott ist für den Menschen nicht eine fremde, bald feindliche, bald freundliche Macht, sondern steht mit unveränderlichem Wohlwollen auf Seiten des Menschen, auch wenn er sich im einzelnen nicht viel um ihn kümmert. „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Nord- und südliches Gelände ruht im Frieden seiner Hände."

II. Ich gehe über zu einer Klassifikation der frommen Zustände nach ihrer qualitativen Verschiedenheit. Dabei ist Vollständigkeit der Natur der Sache nach nicht möglich. Der leitende Gesichtspunkt ist die Verwandtschaft der Ekstase mit gesteigerten Affekten.

1. Nur selten tritt in der heutigen Kulturwelt die Verwandtschaft des religiösen Bewußtseins mit dem Kampfinstinkt hervor. Im Islam besteht zwischen beiden ein inniger Zusammenhang, im Buddhismus scheint er ganz zu fehlen, im Christentum tritt er nur zuweilen hervor, wie in den Kreuzzügen. Auf keinen Fall kann er als regelmäßige Äußerung des christlichen Bewußtseins

gelten. Auch in den Kreuzzügen erscheint die Verbindung von religiösem Bewußtsein und Kampfinstinkt mehr als Wiederaufleben der altgermanischen Vorstellung, daß in der Kampfeswut die Gottheit den Krieger beseelt. In übertragener Bedeutung hat dagegen der Kampf im Christentum große Bedeutung gewonnen. Alles religiöse Erleben und alles Weltgeschehen erscheint dann als ein großer Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Dämonen. Die Erde und der Mensch ist Kampfplatz und Siegespreis. Das Leben jedes Menschen bekommt seinen wesentlichen Inhalt durch die Rolle, die er in diesem Kampf spielte. Das Leben im Ich und der Sinnenwelt ist bewußte oder unbewußte Parteinahme für die Dämonen, der Übergang auf die Seite Gottes ist die Erlösung. Das Christenleben ist Kampf gegen Sünde, Welt, Tod und Teufel. Nachdem im Sündenfall die Dämonen die Herrschaft auf Erden erlangt hatten, seufzten die Menschen unter ihrer Übermacht, bis endlich in Christus die Gottheit selber auf den Kampfplatz trat. Das Leben Jesu ist ganz von dem Kampf gegen die Dämonen angefüllt. Die Entscheidungsschlacht fand auf Golgatha statt. Der Tod, der Inbegriff alles Dämonischen, wollte hier das göttliche Leben vernichten, doch zertrat der Sieger in der Auferstehung Tod und Teufel. „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?“ Wie das Christenleben Kampfesmühe und Angst ist, so ist die Christenfreude Siegesfreude.

2. Das religiöse Erlebnis besteht zuweilen in dem Zustand höchster Angst und Verzweiflung. Dieselbe kann das Bewußtsein so erfüllen, daß jede Vorstellung schwindet und der Körper im Zustand totähnlicher Starre daliegt, ohne daß aber das Bewußtsein fehlte. Der Erregte kann nicht angeben, wovor er sich fürchtet, er fühlt sich dem zeitlichen Dasein entrückt, und erlebt in seiner namenlosen Angst den ewigen Tod, den Zorn Gottes. Beispiele hierfür liefert unter anderem der Hallesche Pietismus des 18. Jahrhunderts und die methodistische Frömmigkeit.

„In einer Methodisten-Kapelle zu Redruth rief während des Gottesdienstes ein Mann mit lauter Stimme: „Was soll ich tun, um selig zu werden?“ wobei er die größte Unruhe und Besorgnis über seinen Seelenzustand zu erkennen gab. Einige andere Gemeindemitglieder wiederholten, seinem Beispiele folgend, denselben Ausruf. Dieser seltsame Vorfall wurde bald öffentlich bekannt, und Hunderte von Menschen, die von Neugierde getrieben,

oder aus anderen Gründen gekommen waren, um die Erkrankten zu sehen, verfielen in denselben Zustand. Die Kapelle blieb einige Tage und Nächte offen, und von hier aus verbreitete sich die neue Krankheit mit Blitzesschnelle über die benachbarten Städte. Während sie so fortschritt, nahm sie in den Orten, wo sie sich früher gezeigt hatte, einigermaßen ab, beschränkte sich aber durchaus nur auf die Kapellen der Methodisten. Überall wurde sie nur von jenen Worten angeregt, und ergriff nur Leute von der geringsten Bildung. Die Befallenen verrieten die größte Angst und verfielen in Zuckungen, andere schrieen wie besessen, der Allmächtige werde sogleich seinen Zorn über sie ausschütten, das Geschrei der gequälten Geister erfülle ihre Ohren und sie sähen die Hölle offen zu ihrem Empfange. Sobald die Geistlichen während ihrer Predigten die Leute so ergriffen sahen, so redeten sie ihnen dringend zu, ihr Sündenbekenntnis zu verstärken und bemühten sich eifrig sie zu überzeugen, daß sie von Natur Feinde Christi seien, daß Gottes Zorn deshalb über sie komme, und daß, wenn der Tod sie in ihren Sünden überrasche, die ewige Qual der Höllenflammen ihr Anteil sein würde. Die überspannte Gemeinde wiederholte dann ihre Worte und natürlich mußte dies die Wut der Zuckungsanfälle steigern. Wenn nun die Predigt ihre Wirkungen getan hatte, so veränderten die Geistlichen den Inhalt ihrer Reden, erinnerten die Verzückten an die Kraft des Heilandes wie an die Gnade Gottes, und schilderten ihnen mit glühenden Farben die Freuden des Himmels. Hierauf erfolgte früher oder später eine auffallende Sinnesänderung. Die Verzückten fühlten sich aus dem tiefsten Abgrunde des Elends und der Verzweiflung zur höchsten Glückseligkeit erhoben und riefen triumphierend aus, daß ihre Banden gelöset, ihre Sünden vergeben, und sie in die wundervolle Freiheit der Kinder Gottes versetzt seien. Ihre Zuckungen dauerten indessen fort, und sie blieben während dieses Zustandes jedem irdischen Gedanken so unzugänglich, daß sie von krampfhaften Bewegungen ohne Nachlaß erschüttert in den Kapellen verweilten. Nach einer mäßigen Berechnung wurden von dieser Verzückung binnen sehr kurzer Zeit an viertausend Menschen befallen.“ (Hecker, Tanzwut. 1832. S. 62.)

Wie im Verfolgungswahn des Geisteskranken, der wohl eine ähnliche Erscheinung ist, ist auch in der religiösen Angstekstase die Angst primär, die Vorstellung des richtenden Gottes und der

Hölle ist durch die Überlieferung gegeben und dient nur als begriffliche Deutung der Ekstase.

Die religiöse Angst ist der Zustand eines zu Tode gehetzten Beutetieres. Von vielen wird sie vielleicht nur im eigenen Todeskampf erlebt, von anderen schon bei dem Gedanken an den eigenen Tod oder beim Sterben eines lieben Menschen. Immer aber herrscht das Bewußtsein vor, den ewigen Tod zu erleben. Als zweites Beispiel, das einen geringeren Intensitätsgrad aufweist als das vorige, führe ich den Brief eines Kerner befreundeten Arztes an: „Es ist nicht der Schrecken über die Todeserscheinung, die mit einem Male alles Wirken und Gutmachen des Arztes abschneidet, noch der Schmerz über den Verlust allein, was mich in diesem Falle so heftig erschütterte. Die Erschütterung weckte mein Innerstes auf und ließ mich in Abgründe blicken, recht in meinem Innern, in die ich verzweiflungsvoll versinken wollte. Ich fühlte mit Schrecken die ungeheure Blindheit der Seele, die Eitelkeit und Nichtigkeit des Selbstwissens und Selbstwollens, das Schreckliche der notwendigen und unabänderlichen Verkettung der Dinge, der Taten und der Folgen dieser Turba, die im Grimme das, was wir einmal getan, einschlingt und für die Ewigkeit festhält; ja ich müßte verzagen, wenn ich nicht eine göttliche Hilfe kannte. Mein Lieber! Es ist mir recht klar und lebendig geworden, daß es aus diesen Banden des Naturlebens, aus dieser Verkettung, in der wir wie blind und berauscht nicht wissen, was wir tun, und was unsern Taten folgen wird, angebunden fortgezogen werden, nie eine Befreiung gibt, daß, wenn wir in jener den Zorn Gottes und den Grimm seiner Gerechtigkeit empfinden, ihr gegenüber, oder vielmehr über ihr und inner ihr, ein Reich der Liebe und der Gnade ist, und daß nur, wer mit diesem versöhnt und darein aufgenommen ist, die Freiheit, die ewige Ruhe, in der allein Seligkeit, Seele ist, erlangen mag. Wir müssen in Gott leben, mit Gott wirken und handeln, wenn nicht unsre Handlungen uns gefangen nehmen, und nach den ewigen Gesetzen der Natur einen Kerker um die Seele befestigen sollen, in den kein Lichtstrahl des Friedens dringen kann. So lasse, Lieber, uns das Leben lieben, ja begehren sehr zu leben, aber nicht uns zu leben, sondern daß wir mit Gott unsere Seelen versöhnen und Gott in uns lebendig schaffen und wirken möchte. Ja! es ist unbegreiflich, wie der Mensch für sich selbst nur einen Schritt

tun kann, da jeder Schritt am Rande von tausend Abgründen hingeht.“

Auch für diese Form des religiösen Erlebens ist Kreuz und Auferstehung Christi der Kern des Christentums. Der Zustand des ewigen Todes ist zunächst nicht die Furcht vor irgend welchen zukünftigen Ereignissen, sondern der Affekt namenloser Angst und Verzweiflung, ein Zustand, auf den wir bei Sterbenden aus den Äußerungen des Todeskampfes schließen. Diesen Zustand findet der Gläubige in dem Bericht des Evangelisten von Gethsemane und Golgatha wieder.

Christus hat Angst und Not der Menschheit getragen und den Becher des Leidens bis auf die Hefe geleert. In der Auferstehung aber rang er sich aus den Armen des Todes zum ewigen Leben durch und schenkt dasselbe allen, die an ihn glauben. Das Kreuz ist so das Zeichen der ewigen Verdammnis und der ewigen Seligkeit. „Ich bins, ich sollte büßen, an Händen und an Füßen gebunden in der Höll; die Geißeln und die Banden und was du ausgestanden, das hat verdienet meine Seel. Wie heftig unsre Sünden den frommen Gott entzünden, wie Rach und Eifer gehn, wie grausam seine Ruten, wie zornig seine Fluten, will ich aus diesem Leiden sehn.“ „Es ist das ewige Erbarmen, das alles Denken übersteigt; es sind die offenen Liebesarme des, der sich zu den Sündern neigt.“

Beide Momente und die damit eng verbundene Beziehung auf die eigene Todesnot finden sich in dem bekannten Liede:

O Haupt! voll Blut und Wunden,
Voll Schmerz und voller Hohn.
O Haupt! zu Spott gebunden
Mit einer Dornenkron.
O Haupt! Sonst schön gezieret
Mit höchster Ehr und Zier,
Jetzt aber höchst schimpfieret;
Gegrüßet seist du mir.

Nun, was der Herr erduldet,
Ist alles meine Last.
Ich, ich hab es verschuldet,
Was du getragen hast.
Schau her, hier steh ich Armer,
Der Zorn verdienet hat.
Gib mir, o mein Erbarmer,
Den Anblick deiner Gnad.

Wenn ich einmal soll scheiden,
So scheide nicht von mir,
Am Ende aller Leiden
Tritt du doch selbst herfür.
Wenn mir am allerbängsten
Wird um das Herze sein,
So reiß mich aus den Ängsten
Kraft deiner Angst und Pein.

Erscheine mir zum Schilde
Zum Trost in meinem Tod,
Und laß mich sehn dein Bilde
In deiner Kreuzesnot.

Da will ich nach dir blicken,
Da will ich glaubensvoll
Dich fest an mein Herz drücken,
Wer so stirbt, der stirbt wohl.

3. Sehr häufig ist der Zusammenhang der religiösen Erregung mit dem Sexualempfinden zu beobachten. Tritt diese Verbindung augenfällig hervor, so gilt eine derartige Erscheinung im allgemeinen für krankhaft. Ich glaube nun nachweisen zu können, daß diese Krankheit mit absoluter Regelmäßigkeit die Begleiterscheinung starker religiöser Strömungen ist und nur da fehlt, wo kein intensives religiöses Leben vorhanden ist.

Irenäus erzählt von einer gnostischen Sekte: „Ein Teil von ihnen richtet ein Brautgemach her und vollzieht eine Mystagogie mit Weihsprüchen für die, welche eingeweiht werden und sie sagen, was sie da tun, sei eine geistliche Ehe nach dem Bild des oberen Sycygien“.[1]) Und Angelus Silesius singt:

Die Braut ist meine Seel, der Bräutgam Gottes Sohn,
Der Priester Gottes Geist, und seiner Gottheit Thron
Ist der Vermählungsort, der Wein, der mich macht trunken,
Ist meines Bräutgams Blut, die Speisen allzumal
Sind sein vergöttet Fleisch, die Kammer und der Saal
Unds Bett ists Vaters Schoß, in den wir sind versunken.

Daß es sich bei dieser Schilderung der frommen Erregung, die zu allen Zeiten wiederkehrt, nicht etwa um eine Allegorie, sondern um die psychischen Begleiterscheinungen sehr realer physiologischer Vorgänge handelt, geht aus vielen Stellen der religiösen Literatur hervor. Ich erwähne nur aus Karlstadts Schrift „Super coelibatu“ eine Stelle, die die Onanie in den Klöstern behandelt, und nach Angabe des Verfassers auf häufigen Aussagen in der Ohrenbeichte beruht: „Jene Mönche und Nonnen, die in den Klöstergängen und in den Zellen und überall, wo sie allein sind, dem Laster fröhnen, pflegen damit Gedanken der Hingebung an ihren Lieblingsheiligen, den heiligen Dominicus oder Franciscus oder andere zu verbinden.“[2])

---

[1]) Weinel a. a. O. S. 134.
[2]) Barge Karlstadt. I. S. 276.

Bei den Asketen des Altertums und in den Klöstern des Mittelalters kann man die geschlechtliche Erregung auf die Ehelosigkeit schieben. Das ist aber nicht mehr möglich bei der pietistischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts (vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus), das erklärt auch nicht die Tatsache, daß ein für den modernen Geschmack ausschweifendes orientalisches Liebeslied, das Hohelied Salomonis, über ein Jahrtausend als Ausdruck christlicher Frömmigkeit allgemein anerkannt war. Die uralte Überlieferung, daß die völlige Enthaltung vom Geschlechtsgenuß etwas heiliges sei, würde in der christlichen Kirche nicht zu neuem Leben erwacht sein, wenn man nicht die Erfahrung gemacht hätte, daß dieselbe den Menschen nicht nur von den Sorgen der Zeitlichkeit befreit, sondern daß der Mensch bei unbefriedigtem Triebe religiös erregbarer ist. Die enge Verwandtschaft beider Seelenzustände führte dazu, das Geschlechtsleben nicht nur für etwas Zeitliches und Ungöttliches zu halten, sondern darin die Offenbarung einer übersinnlichen teuflischen Macht zu sehen. Darin bestand ja gerade die große Gefahr für den Asketen, daß die Stimmung, die eine Offenbarung der Gottheit zu werden versprach, sich plötzlich als Versuchung des bösen Feindes herausstellte. So berichtet die heilige Therese, daß der Teufel öfters Erscheinungen Christi vorzutäuschen versuche.

„Als ich mich eines Tages wieder im Gebete befand, gefiel es dem Herrn, mir allein seine Hände zu zeigen; dieselben waren so außerordentlich schön, daß ich es nicht genugsam zu beschreiben vermöchte. Wenige Tage darauf schaute ich auch das göttliche Antlitz und dieses versetzte mich völlig in den Zustand der Verzückung.“ „Eines Tages hörte ich an einem Feste des heiligen Paulus die Messe. Da stellte sich mir die ganze heiligste Menschheit Christi dar, wie man sie bei der Auferstehung malt. Wenn es im Himmel zur Ergötzung der Augen nichts anderes gäbe, als die ausgezeichnete Schönheit des verherrlichten Leibes, besonders der Anblick der Menschheit unsers Herrn Jesu Christi, so wäre es schon eine überaus große Herrlichkeit.“

„Wer eine wahre Erscheinung von Gott gehabt hat, wird alsbald die unechte entdecken. Denn obwohl der Anfang Freude und Wonne ist, stößt die Seele doch solche von sich hinweg. Auch dürfte meines Erachtens das Wonnegefühl ein sehr verschiedenes sein, denn es zeigt sich kein äußerer Anschein einer reinen und

keuschen Liebe und der böse Feind läßt uns zu bald erkennen, wer er ist.“ (S. 219 u. 225.)

Ich glaube, daß überall, wo von Seligkeit und himmlischer Freude und Wonne die Rede ist, diese Saite mitschwingt. Deutlich erkennbar ist dieser Zug weniger in der dogmatischen Formulierung als in der Erbauungsliteratur vor allem der Poesie. Als Belege wähle ich einige Dichtungen, die den Zusammenhang noch deutlich zeigen, aber nicht in allzu krasser Form. Zunächst eine Hymne von Novalis:

Wenige wissen
Das Geheimnis der Liebe,
Fühlen Unersättlichkeit
Und ewigen Durst.
Des Abendmahls
Göttliche Bedeutung
Ist den irdischen Sinnen Rätsel;
Aber wer jemals
Von heißen, geliebten Lippen
Atem des Lebens sog,
Wem heilige Glut
In zitternde Wellen das Herz schmolz,
Wem das Auge aufging,
Daß er des Himmels
Unergründliche Tiefe maß,
Wird essen von seinem Leibe
Und trinken von seinem Blute
Ewiglich.
Wer hat des irdischen Leibes
Hohen Sinn erraten?
Wer kann sagen,
Daß er das Blut versteht?
Einst ist alles Leib,
Ein Leib,
In himmlischem Blute
Schwimmt das selige Paar. —
O! daß das Weltmeer
Schon errötete
Und in duftiges Fleisch
Aufquölle der Fels!
Nie endet das süße Mahl,
Nie sättigt die Liebe sich;
Nicht innig, nicht eigen genug
Kann sie haben den Geliebten.
Von immer zarteren Lippen
Verwandelt wird das Genossene
Inniglicher und näher.
Heißere Wollust
Durchbebt die Seele,
Durstiger und Hungriger
Wird das Herz:
Und so währet der Liebe Genuß
Von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Hätten die Nüchternen
Einmal gekostet,
Alles verließen sie,
Und setzten sich zu uns
An den Tisch der Sehnsucht,
Der nie leer wird.
Sie erkennten der Liebe
Unendliche Fülle,
Und priesen die Nahrung
Von Leib und Blut.

In Arnds „Wahrem Christentum“ findet sich folgendes Lied über die Worte:

„Komm mein Freund, laß uns aufs Feld hinausgehen, und auf den Dörfern bleiben; da will ich dir meine Liebe geben.“ (Hohes Lied, VII, 11, 12.)

1. Ach was mach ich in den Städten, da nur Tück und Unruh ist? Liebster Freund, komm laß uns treten auf das Feld, da ohne List, ohne Sorgen, Müh und Pein, wir des Lebens uns erfreun.

2. Findet sich gleich größer Prangen in der Stadt als auf dem Feld; dennoch hab ich kein Verlangen nach der Schönheit dieser Welt. Draußen schmeck ich deinen Kuß ohne Mühe und Verdruß.

3. Sollt ich deinen Kuß empfangen in der Stadt vor jedermann, und an deinen Lippen hangen, daß der Feind es schaute an: würde meine Liebespein nur genannt ein Heuchelschein.

4. Fleisch und Blut hat nie erfahren, wie der Herr so freundlich ist. Sehen dann die Lästrerscharen, daß man geistlich trunken ist von dem Strom der Süßigkeit: wandeln sie ihn bald in Leid.

5. Wie ein Bräutigam zu küssen, wünscht verborgen seine Braut, läßt es niemand gerne wissen, wenn sich ihr sein Herz vertraut: so gibst du, wenn wir allein, deiner Liebe süßen Wein.

6. Zünden deine Liebesflammen, süßer Jesu, jetzt mich an; jauchzen Seel und Leib zusammen: nennts der Weltsinn Trug und Wahn. Alles wird verlacht, verhöhnt, was mein Mund von Liebe tönt.

7. Drum mein Freund, komm, laß uns reisen auf das Feld, da wir allein; in der Liebe holden Weisen, in der Ruhe Sonnenschein, sing ich dort und küsse dich und du, Trauter, küssest mich.

8. Du wirst sprechen: Meine Taube, komm in meine Felsenkluft, daß dich mir kein Feind mehr raube, bis des Morgens Wächter ruft. Und ich lieg in deinem Arm, sicher vor des Neides Harm.

9. Auch im Schlaf wacht meine Seele und hat ihre Lust an dir. Tret ich aus der Schlummerhöhle, sprichst du wieder neu zu mir: Ich bin dein und du bist mein; ewig soll die Liebe sein.

10. Hört's ihr Blumen auf den Auen! hört's, ihr Hinden auf der Flur! Liebe soll mich ihm vertrauen, meinem süßen Jesu nur. Ich bin sein und er ist mein; ewig soll die Liebe sein.

Daß die Andacht, die diese Form angenommen hat, sich nicht nur an den lebenden bzw. verklärten Jesus oder in katholischen

Ländern an die Jungfrau Maria, sondern auch an den Gekreuzigten richtet und dann leicht in ein Schwelgen in Marter, Blut und Wunden übergeht, ist aus an anderer Stelle Gesagtem verständlich. Beispiele hierfür übergehe ich.

4. Die vierte Form des frommen Bewußtseins ist das Bewußtsein des Hinschwindens, der Dahingabe des Ichs. Tritt dieser Zustand ohne Reflexion auf, so kann er in Verbindung mit dem weiblichen Sexualempfinden gebracht werden. Es wäre dann das Gegenstück zu dem an erster Stelle besprochenen Kampfinstinkte, der als sekundärer männlicher Geschlechtscharakter aufzufassen ist. Sehr häufig verbindet sich nun das Gefühl der Dahingabe des Ich, des Erlöschens des eigenen Willens mit bewußter Überlegung. Die fromme Erregung ist die Loslösung von der Zeitlichkeit und die Vereinigung mit dem Überweltlichen. So lange das Ich noch von den Wünschen und Begierden der Zeitlichkeit festgehalten wird, ist es unfähig, das ewige Leben in sich aufzunehmen. Die Ertötung des Ich ist daher die notwendige Vorbereitung der Vereinigung mit der Gottheit. So verschieden beide Gesichtspunkte sind, so sind sie doch in Wirklichkeit in vielen Fällen miteinander verbunden. Es ist naheliegend, in dem Zusammenhang mit dem Geschlechtsleben die letzte Ursache dieser Form der frommen Erregung zu vermuten und in jener Begründung den ersten Versuch einer theoretischen Deutung zu sehen.

In diese Klasse der frommen Zustände gehört zunächst das Gefühl der vollkommenen eigenen Schwäche und Hilflosigkeit und das Bedürfnis, sich einem Starken und Mächtigen völlig anzuvertrauen. Als Beispiel folgt eines der Lieder der Seherin von Prevorst:

Vater, erhöre mich!
Erhöre mein Beten und Flehen!
Vater, ich rufe zu dir,
Laß dein Kind nicht vergehen!
Sieh meinen Schmerz,
Meine Tränen,
Flöße mir Hoffnung ins Herz
Stille mein Sehnen!
Vater, ich rufe zu dir,
Habe Erbarmen!
Nehme doch etwas von mir,

Der Kranken, der Armen.
Vater, ich lasse dich nicht,
Wenn auch Krankheit und Schmerz mich verzehren
Wenn ich des Frühlings Licht,
Seh nur im Nebel der Zähren,
Vater, ich lasse dich nicht.

Die religiöse Sprache bezeichnet den Zustand des herabgeminderten Ichbewußtseins, der die notwendige Voraussetzung der Erhebung zur Gottheit ist, als Demut. Die Lebenslagen, in denen der Mensch am meisten geneigt ist, sich dieser Stimmung hinzugeben, erscheinen als religiös wertvoll. Krankheit, Kummer, Armut, Schande und Verachtung der Mitmenschen sind für viele der Weg zu Gott gewesen. Wer körperlich, geistig oder moralisch gebrochen ist und keine Hilfe mehr sieht, findet leichter den Eingang zum ewigen Leben als die Satten, Reichen, Gesunden und moralisch Vollkommenen oder, wie der moderne Ausdruck lautet, die sittlichen Persönlichkeiten. Wenn daher bei einem Menschen starkes religiöses Empfinden mit körperlichem Wohlsein, Reichtum und bürgerlicher Achtung verbunden ist, so ist letzteres sehr oft als Hindernis der vollen religiösen Entwickelung empfunden worden. Der Fromme verschenkt daher seine Güter, er hungert, durstet und friert, er unterwirft sich Kasteiungen und peinigenden Schmerzen, er wirft alles weg, was ihm Ehre und Ansehen verschaffen kann und betrachtet die Verachteten und Verworfenen als seine Brüder und Schwestern. Dies Bewußtsein des „armen Sündertums“ hat sich zuweilen bis zum wollüstigen Wühlen in körperlichen Qualen und bürgerlicher Schande gesteigert. Ich entnehme Mantegazza (Ekstase, 280 ff.) den Bericht von dem Leben der Nonne Margareta Maria Alacoque (1647—1690). Von Jugend auf hatte sie sich strengen Kasteiungen unterworfen, ekelhafte und verdorbene Speise zu sich genommen und sich in jeder Weise durch Schlafentziehung, Hunger und Durst gequält. Sie kannte nur zwei Genüsse, das heilige Sakrament und das Leiden, in denen sie „den Gott ihres Herzens und das Herz ihres Gottes“ genoß. In ihrer Selbstbiographie sagt sie: „Es ist ganz gewiß, daß ich ohne das Kreuz und das heilige Sakrament nicht leben und die Länge meiner Verbannung in diesem Tränentale ertragen könnte. Ich habe niemals eine Linderung meiner Leiden verlangt. Je mehr mein Kör-

per von ihnen bedrängt war, desto mehr freute sich mein Geist und desto mehr Freiheit genoß er, sich mit meinem leidenden Jesus zu vereinigen. Nichts wünschte ich sehnlicher, als mich zu einem vollkommenen Ebenbilde dieses gekreuzigten Erlösers zu machen, meine Freude nahm zu, wenn seine Güte viele Arbeiter gebrauchte, um nach seinem Gefallen an der Vollendung dieses Werkes zu arbeiten. Dieser Herr meiner Seele entfernte sich niemals von seinem unwürdigen Opfer, dessen Schwäche und Unfähigkeit, etwas Gutes zu wirken, er kannte. Bisweilen sagte er zu mir: „Ich erweise dir viel Ehre, meine liebe Tochter, indem ich mich so edler Werkzeuge bediene, um dich zu kreuzigen. Mein ewiger Vater hat mich in die Hände der Henker geliefert, um mich zu kreuzigen, und ich gebrauche für dich zu diesem Zweck mir geweihte Personen. Ich will, daß du mir zu ihrer Erlösung alles darbringst, was du durch sie leiden wirst.“ Dies tat ich von ganzem Herzen, indem ich mich erbot, alle Strafen wegen der Beleidigung Gottes auf mich zu nehmen, deren sie sich durch das, was sie gegen mich taten, schuldig machen könnten, obgleich es mir in der Tat schien, daß man keine Ungerechtigkeit begehen könne, wenn man mir Leiden verursache, denn man hätte dies niemals in dem Maße tun können, wie ich es verdiene. Ich spreche von dem Glück des Leidens mit solcher Genugtuung, daß es mir scheint, als könnte ich ganze Bände vollschreiben, ohne mein Verlangen zu befriedigen.“ „Unser Herr befahl ihr, fünfzig Tage lang bei Brot und Wasser zu fasten, um sein eigenes Fasten in der Wüste zu ehren. Der Sohn Gottes schien damit eher ihren Gehorsam auf die Probe stellen als eine Kasteiung veranlassen zu wollen. Trotzdem versprach sie, dieses Fasten nur in dem Fall beobachten zu wollen, daß es die Superiorin erlaubte, und diese verweigerte die Erlaubnis. Jesus Christus machte seiner Dienerin bemerklich, daß ihr Gehorsam ihm ebenso angenehm sei, als das Opfer selbst; und statt des Fastens, das ihr nicht erlaubt wurde, gab er ihr zu verstehen, würde es ihm angenehm sein, wenn sie die fünfzig Tage zubrächte, ohne zu trinken, um durch diese Büßung, soweit sie vermöchte, den brennenden Durst zu feiern, den er am Kreuz erlitten hat, jenen mystischen Durst, von dem nach St. Augustin sein Herz zur Erlösung seiner Henker und aller Sünder brannte. Diese neue Enthaltung schien der Dienerin Gottes härter als die erste, und war es in der Tat, denn ihre Krankheit verursachte ihr einen

so brennenden und fortwährenden Durst, daß nichts ihn stillen konnte.“

Wie aus diesem Beispiel hervorgeht, wird auch diese Form der frommen Erregung, der Durst nach Leiden und Selbstvernichtung, die Hingabe des Ich in vollkommener Demut und Gehorsam auf das Kreuz Christi bezogen. Für diese Betrachtung ist das Kreuz nicht das Symbol des im Tode siegreichen Helden im Kampf gegen die Dämonen, auch nicht der Ausdruck für die Erlösung aus Todesangst und ewiger Verdammnis, sondern die Darstellung völliger Selbstverleugnung, Demut und Gehorsam. In diesem Sinne wurden die Worte Jes. 53 auf Christus gedeutet: Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nicht geachtet. Da er gestraft und gemartert ward, tat er seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummet vor seinem Scherer und seinen Mund nicht auftut. In demselben Sinne stellt der Verfasser des Philipperbriefes (II, 5) seinen Lesern Christus als Vorbild in der Selbsterniedrigung und dem Gehorsam bis zum Tode hin. In einem Liede von Zinsendorf heißt es: „Der an dem Kreuz geschändet ward, von seinem Volk verleugnet, und der nach seines Reiches Art mit Schmach die Seinen zeichnet, ist mein und meiner Brüder Haupt, an welches unsere Seele glaubt.“

Meister Eckhart sagt: „In dem tiefsten Leiden liegt der höchste Segen. Ohne Leiden kann der Mensch nicht zu seinem Heile gelangen. Erst in der Finsternis des Leidens und Ungemachs erreicht uns das Licht. Die Finsternis des Leidens soll in helles Licht verwandelt werden. Das Leiden erzeugt die Abwendung von der Welt und allem Geschaffenen, die Abgeschiedenheit, die die Voraussetzung aller Empfänglichkeit für die Gaben Gottes ist. Niemand genießt mehr der ewgen Seligkeit, als die mit Christo in der größten Trübsal stehen.“[1])

III. So wenig auch die Ekstase ihrem Wesen nach mit Vorstellungen etwas zu tun hat, so ist ihr Auftreten für die Geschichte doch nur da von Bedeutung gewesen, wo eine Beziehung zu Begriffssystemen und Volksüberlieferungen sich aus-

---

[1]) a. a. O. S. 255.

gebildet hat. Verhältnismäßig frei davon hat sich der Buddhismus gehalten. Er erfordert aber zur Ergänzung für die Bedürfnisse der Volksmassen eine ausgedehnte Mythologie, da bei vielen Menschen das religiöse Erleben entweder ganz fehlt oder doch nur im Keime vorhanden ist. Das Christentum übernahm vom Judentum das Dogma von der Existenz eines menschlich gedachten Gottes. Dieser Begriff ist zur Ausdeutung der Ekstase unzweckmäßig, da der Ekstase alles Persönliche fehlt. Die Dogmatiker entzogen daher dem Begriff alle menschlichen Eigenschaften und bestimmten ihn nur als Negation alles Endlichen und Irdischen. Da dieser Gottesbegriff ebenso wie das Nirwanah der Buddhisten für den Hausgebrauch ungeeignet war, wurde für diesen Zweck eine heidnisch-christliche Mythologie eingeführt. Nicht der gewöhnliche Sterbliche, sondern nur der Heilige, der der ekstatischen Erlebnisse fähig ist, kann Gott nahen. Mit der Beseitigung des religiösen Kerns des Christentums im Protestantismus erhielt Gott die Funktionen zurück, die ihm im alten Bunde zukamen als Schlachtengott, Wettermacher usw. Das Wort Gott hat daher heute ganz verschiedene Bedeutungen. Für den innerlichen Frommen ist es ein Erlebnis. Wie der Baum, den er sieht, der Ton, den er hört, ist Gott eine Erfahrungstatsache, und zwar die wichtigste, die der Mensch machen kann. Für den anderen bedeutet Gott einen philosophischen Begriff, die prima causa, oder ein Wesen, von dessen großen Taten die Geschichte ebenso wie vom Kaiser Napoleon erzählt, der aber jetzt noch lebt und mit dem der Mensch sich abfinden muß, wie mit dem Steuerbeamten und der Polizei. Zwischen diesen Extremen liegt eine unendliche Fülle möglicher Kombinationen.

Ich versuche auch hier eine Einteilung dieser Mannigfaltigkeit nach fünf Gesichtspunkten und führe den leitenden Gedanken am Begriff der Erlösung aus, der wohl die treffendste Beschreibung des ekstatischen Erlebnisses gibt. Mit dem Gottesbegriff wußte charakteristischerweise auch Schleiermacher nicht recht etwas anzufangen, während auch für ihn die Erlösung der Kern des Christenstums ist.

1. In dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit der Sprache nennt der Ekstatiker sein Erlebnis Gott, Erlösung, ewiges Leben, Seligkeit, ohne damit eine Aussage über die Welt und ihre Ordnung machen zu wollen. „Nenn es dann, wie du willst, nenn's Glück,

Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, Umnebelnd Himmelsglut." Dieser Standpunkt ist noch nicht religiös nach meiner Verwendung des Wortes, da das Religiöse eine begriffliche Deutung des Erlebnisses verlangt. „Das ist alles recht schön und gut; ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen andern Worten."

2. Die Ekstase wird auf eine übersinnliche Welt bezogen. Das Versetztwerden aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt ist die Erlösung. Das Erlebnis kann mit Begriffen und geschichtlichen Überlieferungen in Zusammenhang gebracht werden, etwa mit Tod und Auferstehung Christi. Das Wissen dieser Ereignisse ist aber unwesentlich. Nur das eigene Erlebnis hat Wert. Hat ein Teil der Überlieferung scheinbar keine Beziehung zu diesem Erlebnis, so wird sie umgedeutet, wie das Paulus mit dem alten Testament, Meister Eckhart mit der gesamten Schrift machte. Denn nur in der inneren Erleuchtung ist das Verständnis für die Dinge der übersinnlichen Welt zu suchen. Wenn ein Begriff dem inneren Erlebnis entspricht, so ist es ganz gleich, ob er logisch haltbar oder auch nur verständlich ist. Im Grunde muß sogar jede dogmatische Fixierung der Religion ein irrationales Element enthalten; denn das, was beschrieben werden soll, ist über alle Begriffe und alle Vernunft. Auf diesem echt religiösem Standpunkt der völligen Nichtachtung des Geschichtlichen und Rationalen standen Paulus, Johannes, die Begründer des Dogmas, Meister Eckhart.

3. Die Überlieferung und die geschichtlichen Tatsachen haben selbständigen Wert, und der Gläubige unterwirft sich diesem objektiven Tatbestand. Mit dem Fürwahrhalten ist es aber nicht getan. Die religiösen Wahrheiten müssen nacherlebt und dadurch innerlich angeeignet werden. Erlösung bedeutet zunächst einen geschichtlich überlieferten Vorgang. Die Gnade, die in dem Tod Christi den Menschen angeboten ist, muß aber von jedem einzelnen ergriffen werden. Wer das nicht tut, ist trotz allem Wissen von den Heilswahrheiten ein Heide, für ihn ist Christus vergeblich gestorben.

Auf dem vorigen Standpunkt ist das Dogma der Panzer, den ein Tier aus seiner Haut ausschwitzt, auf diesem Standpunkt ist der Panzer fertig, und der Mensch begibt sich hinein, wie der Einsiedlerkrebs in die Schalen einer Muschel. In beiden Fällen glaubt der flüchtige Beobachter, der nur die Schale sieht, einen

rohen und harten Organismus vor sich zu haben, während er in Wahrheit so zart und fein ist.

4. Die Religion ist die Annahme einer bestimmten geschichtlichen Überlieferung und das Fürwahrhalten von Dogmen und zwar aller, wenn der Betreffende positiv ist, oder doch der wesentlichsten wie des Dogmas von der Existenz Gottes, wenn er sich für aufgeklärt hält. Mit dieser Annahme der Tradition ist nun ein Gefühlswert verbunden, und in diesem Gefühlswert besteht der Unterschied der religiösen und der weltlichen Wahrheiten. Die Erlösung ist ein durch das Leben und Sterben Christi vollzogener geschichtlicher Akt. Durch denselben haben wir die Gewißheit, daß wir einen lieben Vater im Himmel haben, der seine Kinder beschützt und in der Not beschirmt. Er verzeiht die menschlichen Schwächen und Sünden; denn „propter Christum" haben wir einen gnädigen Gott. Das Bestreben, die Erlösung erleben zu wollen, ist Schwärmerei und Pietismus. Das Dogma ist wie ein Panzer, in den der Organismus in Zeiten der Not flieht, während er sonst sich frei nach eigenem Gutdünken bewegt, wobei ihn das Bewußtsein, für alle Fälle einen sicheren Zufluchtsort zu haben, mit Vertrauen erfüllt und ihm das Gefühl der Sicherheit gewährt.

5. Religion ist eine Reihe geschichtlicher Tatsachen oder auch ein Begriffssystem, das einen Teil des allgemeinen menschlichen Wissens bildet. Die Erlösung ist eine logische Folgerung aus dem Wesen Gottes, dem die Prädikate der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die sich widersprechen, zukommen. Wird diese scholastische Behandlung als unzeitgemäß abgelehnt, so ist Erlösung ein Wort ohne jede Bedeutung, um das sich der gebildete Theologe möglichst herumdrückt. Da das Wort aber in religiösen Kreisen einen guten Klang hat, kann er es nicht direkt ablehnen, auch wenn jede Spur des fundamentalen religiösen Erlebnisses, das es bezeichnet, fehlt. Und so lesen wir denn in den Werken bekannter Theologen, die Erlösung, die Christus brachte, sei die Erlösung vom Buchstabenglauben zur Freiheit der historischen Forschung, die Erlösung vom Gesetz zur Lebensfreude, die Erlösung von Kirche und Priesterschaft alias Konsistorium und orthodoxen Synoden.

Bemerkt sei noch, daß die vier letzten Stufen innerhalb der katholischen Kirche Platz finden, die beiden letzten sind spezifisch

protestantisch, die dritte ist charakteristisch für die auf protestantischem Boden entstandenen Sekten und Gemeinschaften, die infolge ihrer religiösen Innigkeit keinen Raum in den Landeskirchen haben.

Ich erwähnte bereits, daß für eine ekstatische Religion das Dogma von der Existenz eines Gottes nur untergeordnete Bedeutung hat und auch völlig fehlen kann. Wo es trotzdem, wie bei Meister Eckhart, verwandt wird, hat das Wort Gott eine ganz andere Bedeutung als im Volksglauben. Wichtiger als dies Dogma ist die Lehre von der Erlösung. Dieser Begriff ist aber wieder abstrakt. Er konnte im Buddhismus, der nicht Volksreligion, sondern Ordensreligion war, im Mittelpunkt stehen, in einer Volksreligion, wie dem Christentum, mußte er den Massen durch den Vergleich mit der Verurteilung und Begnadigung eines Verbrechers klar gemacht werden. Diese Fassung ist zwar allgemein verständlich, verdeckt aber den religiösen Gehalt des Begriffes bis zur Unkenntlichkeit. Das Christentum besitzt nun aber eine Vorstellung, die Allgemeinverständlichkeit mit religiöser Tiefe verbindet und dabei den verschiedensten Seiten des religiösen Lebens gerecht wird, das Kreuz Christi. Ich denke dabei nicht an die dogmatische Bedeutung, die nach den verschiedenen theologischen Systemen der Tod Christi hat, sondern an die Bedeutung des Kreuzes Christi für das Gefühlsleben des Frommen. Ich wies schon an früheren Stellen auf die mannigfache Verwertung dieser Vorstellung hin, und fasse das Gesagte der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen noch einmal kurz zusammen.

1. Tod und Auferstehung Christi sind objektiv die Vorgänge, die der Fromme subjektiv in der Ekstase erlebt. Der sarkische Mensch, das normale Ichbewußtsein, verschwindet; statt dessen entsteht der pneumatische Mensch, das von Raum, Zeit und allem Endlichen befreite Bewußtsein der ewigen Seligkeit.

2. Der Tod Christi ist der Schlachtentod im Kampf gegen die Dämonen, die Auferstehung ist der Sieg, die Seligkeit ist Siegesfreude.

3. Das Kreuz ist das Symbol der Verzweiflung, der Todesangst, der ewigen Verdammnis.

4. Das Kreuz ist das Symbol des ewigen Erbarmens, der Liebe und Seligkeit.

5. Wollüstiger Genuß an Blut, Martern, Wunden.

6. Der Tod Christi ist der Ausdruck völliger Selbsthingabe, Selbsterniedrigung, Demut und Gehorsam.

Für den, der im christlichen Glauben aufgewachsen ist, sind die Begriffe Gott, Himmel, Hölle, Erlösung und die Vorstellungen vom Leben und Sterben Christi eng mit dem religiösen Leben verknüpft. Es geschieht dann leicht, daß jene Begriffe und Vorstellungen den religiösen Zustand auslösen. Dem Frommen erscheint dann der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus identisch mit dem Christentum, das Evangelium ist die Predigt vom Kreuz. Obwohl nun bekanntlich sehr oft von christlicher Seite, und zwar nicht nur von Durchschnittstheologen, sondern auch von religiösen Männern, die Bekehrung als Annahme bestimmter Lehren, wie etwa des Dogmas von der Existenz Gottes und als Fürwahrhalten bestimmter geschichtlicher Überlieferungen hingestellt wird, halte ich diese Ansicht für grundfalsch. Ist ein Vertreter dieser Ansicht selbst religiös, so wird sich immer nachweisen lassen, daß er in dem Glauben lebt, daß mit der suggestiven Übertragung bestimmter Lehren auch die inneren Erlebnisse hervorgerufen werden, die für ihn untrennbar damit verknüpft sind. Es kommt ihm nicht darauf an, daß der Bekehrte es für wahr hält, daß das Menschengeschlecht einmal durch ein bestimmtes Ereignis erlöst ist, sondern daß er die Erlösung selbst erlebt. Daß in der Verkündigung des Christentums Dogma und Geschichte eine so große Rolle spielen, kommt nicht nur davon her, daß die dazu angestellten Beamten vielfach irreligiös sind — natürlich nicht nach ihrer Ansicht —, sondern auch daher, daß das eigentlich Religiöse sich nicht beschreiben und daher auch nicht direkt suggestiv übertragen läßt, wie das bei Dogmen und historischen Ereignissen der Fall ist. Es ist noch heute so, wie zur Zeit des Nikodemus. Religion ist Wiedergeburt, und wer nicht wiedergeboren ist, kann zwar loyales Mitglied der Landeskirche sein, aber nicht ein Christ, ja man kann ihm in Worten und Begriffen gar nicht klar machen, was ihm fehlt, oder auch nur, daß ihm überhaupt etwas fehlt. Unter allen christlichen Lehren und Überlieferungen ist nun, wie die Erfahrung von zweitausend Jahren lehrt, keine so geeignet, in das innere Wesen des Christentums einzuführen, wie die Erzählung vom Leiden Christi. Durch dieselbe werden Gefühle und Affekte erweckt, die wie z. B. die Todesfurcht selbst zwar noch nicht Religion

sind, aber doch der Religion nahe stehen und so als Übergang in das eigentlich religiöse Gebiet dienen können. Charakteristisch ist die Erfahrung, die die Herrnhuter Missionare in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Grönland machten. Zuerst legten sie ihren Bekehrungsversuchen den lutherischen Katechismus zugrunde, sprachen über die Eigenschaften Gottes, die Erschaffung der Welt, die beiden Menschen in dem großen Garten usw., ohne irgend welches Verständnis zu finden. Endlich verzichteten sie auf Dogma, Kirchenlehre und Moral, und beschränkten sich darauf, das, was ihnen selbst das Wichtigste am Christentum war, nämlich Leiden und Sterben des Heilands, in lebhaften Farben vor Augen zu führen. Da unterbrach sie ein Eskimo mit den Worten: „Wie war das, erzähle uns das noch einmal!" und damit war der Bann gebrochen. Das so gewonnene erste Verständnis für das Christentum bestand sicher nicht in dem Fürwahrhalten der Tatsache, daß vor siebzehnhundert Jahren ein Mensch getötet worden war, sondern in der Gefühlswirkung, die durch jene Vorstellung ausgelöst wurde.

Dogmen und Überlieferungen haben nur so weit religiösen Wert, als sie mit dem ekstatischen Erleben verknüpft sind. Als typisches Beispiel für diese Verbindung führe ich eine Stelle aus der Schrift „Die tiroler ekstatischen Jungfrauen"[1]) an.

„Schon am Donnerstag abend betrachtet Maria mit großer, schmerzlich sich ausprägender Teilnahme das Gebet des Heilandes im Ölgarten und alle die Versuchungen des menschlichen Widerwillens gegen Leiden und Tod, welchen sich der Erlöser dort als wahrer und natürlicher Mensch hingab und aus deren Ängsten er sich mit der Macht des Gebetes hinausrang. Bis um die nächste Mittagsstunde liegt sie immerfort auf den Knien und leidet unter fortwährender, augenscheinlicher Mitergriffenheit und Widerspiegelung alle Martern und Peinen mit, welche der Gottmensch von seiner Gefangennahme bei Gethsemane bis zu dem Akte der Kreuzigung selbst ertragen mußte und welche sie in greller Wahrheit mit dem über ein ungeheueres Stück der Geschichte Jahrtausende weit zurückeilenden Blicke anschaut, wie denn überhaupt in der Ekstase der Unterschied der Zeit ganz aufgehoben erscheint und alles Gegenwart wird."

---

[1]) zitiert nach Stoll a. a. O. 535.

„Um die Mittagsstunde gibt sie die knieende Stellung auf und sinkt auf den Rücken nieder, breitet die Arme aus, legt auf der Spanne einen Fuß über den anderen, als wäre sie selbst das Lamm, welches auf der Schlachtbank des Kreuzes durch jüdische Grausamkeit geopfert worden. Allein alsbald richtet sie in wunderbarer gleicher Art sich wiederum auf die Knie empor und vertieft sich in die schmerzliche Anschauung. Ihre Gebärden drücken tiefe Trauer und bitterstes Leid aus. Unter Tränen schauet sie empor, wie man sich die Jungfrau Maria im schrecklichen Aufblicke zum Kreuze denkt. Auf diese Weise vergehen dritthalb Stunden. Die grimmigen Leiden der Seele und des Körpers steigern sich bis zur Todesangst. Die natürliche Kraft ihrer Glieder stellt sich als völlig gebrochen dar. Bleich und bleicher erblaßt das Antlitz, eine Farbe des Lebens um die andere stirbt an ihr ab, nur die Wundenmale funkeln immer lebendiger auf. Blau unterlaufen die Nägel, die Lippen umziehen schlaff und trocken den geöffneten Mund. Vom Gesichte trieft kalter Angstschweiß hernieder, welcher die Haare netzet und durchweichet. Bittere Tränen, welche das starrende Auge mit Mühe hinauspreßt, perlen ihr an den eingesunkenen Wangen hinab, über welche Zuckungen, die am klaffenden Munde entspringen, in krampfhaften, gleich den Blitzen eines nahen Gewitters immer wachsenden Schwingungen dahinfahren und, sich abwärts verbreitend, die Gebeine in Todesschauer schütteln. Der Atem windet sich hörbar schwerer und schwerer aus beklommener Brust hervor; die stieren Augen umnebeln sich, und mit Tränen füllet sie das Grauen des Todes. Aus den schweren Atemzügen winden sich ächzende Seufzer hervor, welche, vom schwellenden Herzen anhebend, dem hinausgestoßenen Atem stöhnend folgen. Die leuchtenden Wunden öffnen ihre Quellen, aus denen tropfenweis das Blut langsam hervorrieselt, welches sonst in lodernder Hitze mit der wachsenden Angst über die beiden Wangen hinschießt. Das konvulsivische Schluchzen des Todes ergreift sie. Die Zuckungen des vorschreitenden Kampfes verbreiten sich immer gewaltsamer vernehmlich über den ganzen Körper hin, immer unwillkürlicher und widerstandsloser ist derselbe hingegeben; der schrecklichste Todeskampf bemächtigt sich der willenlosen Gebeine. Das Seufzen und Stöhnen schlägt über in das Röcheln des Sterbens, die Augen wollen brechen und der ganze Leib ringt mit ermattender

Verzweiflung mit dem überall angreifenden Tode im unterliegenden Kampfe. Das Übermaß des inneren Schmerzes überströmt in fortwährendem Ergusse seinen äußersten Rand und entstellt die früher so lieblichen Züge zu grauser Unkenntlichkeit. Um drei Uhr erliegt sie, dem Andrange solcher Qualen zu widerstehen außerstande, der höchsten Angst und sinkt in völlige Ohnmacht zurück. Der Körper bricht völlig zusammen, die Arme fallen herab, die Kinnladen, aller Spannkraft beraubt, klaffen willenlos weit herunter, dunkelblau liegt auf und hinter den bleichen Lippen die im Krampfe unförmlich aufgeschwollene Zunge, die Augenlider senken sich, aus den Augen entflieht der letzte Schimmer mit den vom Schmerze hervorgerollten Tränen. Gewaltsam heftig schluchzt sie noch immer auf, von Erschöpfung und Qual völlig übermannt, sinkt sie wieder zurück und stirbt den mystischen Tod. — Der spannende Kampf weicht zwar alsbald aus Antlitz und Gliedern, allein laut- und bewegungslos bleibt sie mehrere Stunden auf dem Bette liegen, einer Leiche so ähnlich, daß jeder um die Sache nicht Wissende sie für wirklich gestorben halten muß. Öfters ist aber auch die Todeserschöpfung von noch weit kürzerer Dauer und sie richtet schon einige Minuten nach dem Eintritte des mystischen Todes sich beruhigt wieder empor und bringt, immer in der Ekstase begriffen, ihr innerliches Dankgebet dar.“

4. Religion und Moral.

Bisher habe ich das Verhältnis von Religion und Moral nur flüchtig gestreift. Beide sind im Christentum bekanntlich so eng verwachsen, daß viele die christliche Religion nur für eine überweltlich begründete Moral halten. Der Bund, den Moral und Religion im Christentum eingegangen sind, ist, wie im folgenden Kapitel auszuführen, teils geschichtlich begründet. Die Erlösungsreligion entwickelte sich auf dem Boden der jüdischen Gesetzesreligion. Die Gottheit, auf die das Gefühl der Abhängigkeit sich richtet, ist nach der Überlieferung zugleich Gesetzgeber und Richter. Notwendig ist diese Verschmelzung nicht, wie wir am Buddhismus sehen. Sie ist aber für den Bestand der christlichen Religion sehr vorteilhaft gewesen. Was Moral ist, weiß jeder, was Religion ist, nur sehr wenige. Indem das Christentum nun viele Elemente der Sittlichkeitsreligion in sich aufgenommen hat, wurde es auch dem Irreligiösen verständlich und empfahl sich den Mächtigen als Fundament bürgerlicher Ordnung und Sitte. Ferner läßt

sich das religiöse Erleben nicht mit der Sprache beschreiben. Die Vorstellungen und Begriffe, die diesem Zwecke dienten — wir nennen sie Dogma — mußten aus anderen Gebieten genommen werden; denn die Religion selbst ist über alle Vernunft und alle Begriffe. Da bot sich den alten Dogmatikern neben den Begriffen der griechischen Philosophie und den Vorstellungen, die am Kultus hingen, das weite Gebiet des bürgerlichen Rechts und der Sittlichkeit. Der Kampf Gottes und der Dämonen, der am Kreuz entschieden wird, ist der Kampf des Guten und des Bösen, der Zustand des ewigen Todes und der Verdammnis ist das Bewußtsein des zum Tode verurteilten Verbrechers. Das Gefühl der Erlösung wird beschrieben als Gefühl des vom Herrscher begnadigten Verbrechers. Die Sünde im religiösen Sinn, also das Leben ohne Gott, wird gleichgesetzt dem Begriff Unsittlichkeit. Diese Art der Beschreibung religiöser Zustände ist viel tiefer in das Volksbewußtsein eingedrungen als die der griechischen Philosophie und dem jüdischen Altardienst entnommenen Begriffe. Das Wort Gott bedeutet für den religiösen Menschen ein Erlebnis und zwar das zentrale Erlebnis seines Daseins. Dies Wort wäre für die meisten Menschen, Laien und Geistliche, inhaltlos, wenn sie nicht darunter die Vorstellung des Schöpfers und Erhalters der Welt, den Begriff einer sittlichen Persönlichkeit verständen. Fackelträger sind viele, wahrhaft Begeisterte wenig. Nach dem Gesetz des Überlebens des Passenden ist es daher vertändlich, daß der Zusammenhang von Moral und Religion im Christentum sich nicht gelockert hat, und die Bestrebungen, daraus eine Erlösungsreligion ohne Moral und ohne Demiurgen zu machen, wie der Gnostizismus, im Kampf ums Dasein untergingen.

Der Zusammenhang von Religion und Moral ist nun aber doch nicht ganz äußerlich. Das bürgerliche Recht, die Moral, besteht im wesentlichen in einer Einschränkung der Handlungen des Individuums zum Besten der Gemeinschaft. Nach Kant lautet das Fundamentalgesetz der Moral: Die Maximen deiner Handlungen müssen die Grundlagen einer allgemeinen Gesetzgebung sein können. Sehr viel moralische Handlungen sind daher Akte der Selbstüberwindung, der Beherrschung des Ich. Unmoralisch ist es, sein Ich überall durchzusetzen und seine Wünsche zur obersten Richtschnur des Lebens zu machen. Diese Handlungsweise ist aber zugleich irreligiös. Jede Art der Selbstbehauptung ist un-

fromm. Ohne Demut und Verleugnung des Ich ist Religion unmöglich. Die Religion fängt da an, wo das Ich aufhört. Man kann daher sagen, daß im allgemeinen jede unmoralische Handlung auch irreligiös ist. Die Umkehrung gilt aber nicht. Sehr viele moralische Handlungen sind auch irreligiös. Die Moral betrachtet den Menschen als Glied einer Gemeinschaft. Innerhalb derselben sind alle Glieder gleichwertig und gleichberechtigt. Den bürgerlichen Pflichten entsprechen bürgerliche Rechte. Ich bin berechtigt, von anderen dieselbe Rücksichtnahme zu fordern, die ich ihnen gewähre. Handelt ein anderer mir gegenüber unsittlich, so bin ich nicht nur berechtigt, sondern sittlich verpflichtet, meine bürgerlichen Rechte und meine persönliche Ehre zu wahren. Tue ich das nicht, so unterstütze ich unsittliches Handeln und untergrabe die Grundlagen der Gemeinschaft, deren Erhaltung das Ziel der Moral ist. Die Begriffe der persönlichen Ehre, der Behauptung des Ich im bürgerlichen Leben usw. gibt es aber für die Religion nicht. „Gott und die Seele wünsche ich kennen zu lernen. Weiter nichts? Rein nichts,“ heißt es bei Augustin.

In der Moral soll das Ich zum Zweck der Selbstbehauptung — zur vollen Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit sich einschränken, in der Religion soll es sich aufgeben. Das alte Leben, das Ich soll sterben, damit die Kraft Gottes sich ganz offenbaren kann. Die Religion hat daher jederzeit Handlungen hoch gewertet, die der Irreligiöse vom Standpunkt der landläufigen Moral nicht versteht, so den absoluten Gehorsam, die Askese, die Barmherzigkeit. Nach Buddha liegt Moral und Unmoral außerhalb der Religion, trotzdem verlangt er freiwillige Armut, Mitleid und Barmherzigkeit. Würden alle Menschen religiös leben, ginge natürlich alle Kultur und jeder soziale Verband zugrunde. Die Religion fragt aber nur nach Gott, nicht nach den Zwecken menschlicher Gemeinschaft. Die Übereinstimmung und Verschiedenheit von Moral und Religion findet ihren deutlichsten Ausdruck im Begriff der Sünde. Die Übereinstimmung liegt in der Definition: Sünde ist alles Handeln, das nur auf die Befriedigung der Wünsche des Ich gerichtet ist. Eine schärfere Definition ist nicht möglich, ohne daß die Gebiete Moral und Religion auseinander fallen, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis. Für den Moralisten ist vieles zum mindesten sittlich gleichgültig, was der Fromme für Sünde hält, nicht weil andere dadurch geschädigt

werden, sondern weil sein Sinn zerstreut und von der Gottheit abgelenkt wird. Für die Religion gibt es überhaupt nur eine Sünde, nämlich die Sünde, nicht bei Gott zu sein, für den Moralisten gibt es viele Sünden. Für die Religion ist das Gegenteil von Sünde, die Hingabe an Gott, der Wandel im Licht, die ewige Seligkeit, für den Moralisten das Streben nach Vollkommenheit, die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit.

Die Religion verhält sich zur Moral ebenso wie zur Mythologie. Eine notwendige psychische Verbindung zwischen beiden besteht nicht. Das religiöse Erleben hätte aus sich heraus wede die Moral noch die Mythologie erschaffen. Beides wurde au den vorhergehenden Religionsstufen übernommen, wobei ein Aus bau des Anpassungsfähigen erfolgte und auch das Übernommen im religiösen Sinne umgestaltet wurde. Die religiöse Moral unte scheidet sich daher von der bürgerlichen Moral. Die katholisch Kirche verlangt die religiöse Moral, wie sie in der Bergpredi niedergelegt ist, nur von dem Heiligen, und begnügt sich bei Laien mit der bürgerlichen Moral, ohne aber darin das Höchs des religiösen Lebens zu sehen. Der Protestantismus verwi unter Aufopferung des religiösen Ideals den Unterschied ein höheren und niederen Sittlichkeit und nötigt dadurch seine The logen bei der Exegese der Bergpredigt zu den Eiertänzen, die jed in der theologischen Literatur belesenen wohl hinreichend l kannt sind. Den Unterschied von religiöser und bürgerlicher Mo kann man etwa in folgender Weise bestimmen:

1. Der Hauptbegriff der bürgerlichen Moral, der Begriff (Gerechtigkeit, fehlt der religiösen Moral völlig. Der Spruch „Su cuique" ist moralisch aber unfromm. Der Fromme sagt: „D Nächsten alles, mir nichts."

2. Für die religiöse Betrachtung ist das Hauptlaster der Ho mut, das Streben nach Selbständigkeit, das Pochen auf die eig Kraft. Diese Beurteilung ist nicht spezifisch christlich, sond hängt eng, wie an anderer Stelle bereits ausgeführt, mit dem We des ekstatischen Zustandes zusammen. So heißt es bei Plotin „Was in aller Welt hat es denn bewirkt, daß die Seelen, die d von dorther ihr Wesen haben und überhaupt jenem angehö Gott den Vater vergessen und so weder sich selbst noch je

[1]) Enneaden des Plotin. Übersetzt von Müller. II S. 141.

kennen? Der Anfang und das Prinzip des Bösen war für sie der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören.“ Von der Demut dagegen heißt es bei Eckhart[1]: „Wer von oben empfangen will, der muß notwendigerweise sich in rechter Demut niedrig halten. Die Seele muß sich von allem entblößen, was nicht zu ihrem Wesen gehört. Das ist die rechte Demut, daß ein Mensch sich bewußt bleibe, was er von Natur ist, ein aus Nichts geschaffenes Etwas.“

3. Für die religiöse Beurteilung ist moralische Gesinnung dasselbe wie Liebe. Das Wort Liebe wird im religiösen Sprachgebrauch in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. Liebe zu Gott bedeutet im allgemeinen die Vereinigung mit Gott, doch wird es nur selten für die höchste Stufe der Ekstase gebraucht. Zuweilen bedeutet es demütige Hingabe an Gott und Unterwerfung unter seinen Willen, zuweilen bezeichnet es auch den sexuellen Charakter des Zustandes. Die Menschenliebe ist nach dem einmütigen Zeugnis aller Zeiten von der Gottesliebe verschieden, aber doch ihr verwandt. „Du sollst Gott lieben“ und „Du sollst deinen Nächsten lieben“, sind zwei Gebote, aber beide Gebote gehören zusammen. Im Faust heißt es: „Verlassen hab ich Feld und Auen, — Die eine tiefe Nacht bedeckt, — Mit ahnungsvollem heilgem Grauen — In uns die bessre Seele weckt. — Entschlafen sind nun wilde Triebe — Mit jedem ungestümen Tun; — Es reget sich die Menschenliebe, — Die Liebe Gottes regt sich nun.“ Schleiermacher bezeichnet in den Monologen den religiösen Zustand als das Bewußtsein des Universums, den moralischen Zustand als Bewußtsein der Menschheit. Beide Zustände haben das Verschwinden des extremen Ichbewußtseins, in dem der Mensch sein Ich als den Mittelpunkt alles seines Handelns, Denkens und Fühlens hinstellt, gemein. Im religiösen Zustand verschwindet das Ich überhaupt, im moralischen Zustand schließt der Mensch sich mit seinen Mitmenschen zu einer Einheit zusammen, dem Kollektivbewußtsein, wie ich es an anderer Stelle[2] genannt und ausführlich behandelt habe. Es ist nun klar, daß beide Zustände durchaus verschieden sind, wie z. B. Schleiermacher wiederholt hervorhebt

---

[1]) a. a. O. S. 245.
[2]) Beck, Nachahmung, Kap. 7.

und daß der eine den anderen durchaus nicht notwendig im Gefolge haben muß. Ebenso klar ist aber auch, daß der Fromme, wenn er aus der Verzückung auf die Erde zurückkehrt, ein Handeln im Sinn der Liebe, der Selbstaufopferung mehr im Einklang mit der religiösen Stimmung oder, in der dogmatischen Fassung, mehr im Sinne Gottes finden wird, als ein Betonen der eigenen Interessen und rücksichtsloses Streben nach eigenem Nutzen. Die Liebe erscheint dann dem Frommen als der natürliche Ausfluß der religiösen Gesinnung im täglichen Leben. Belege für den Zusammenhang der Gottes- und Menschenliebe aus der religiösen Literatur anzuführen, ist wohl unnötig. Ich erinnere nur an einige Strophen des für die verschiedenen ekstatischen Zustände so charakteristischen Liedes Schillers „An die Freude".

„Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt! Brüder — überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen.

Was den großen Ring bewohnet, Huldige der Sympathie! Zu den Sternen leitet sie, Wo der Unbekannte thronet.

Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt? Such ihn überm Sternenzelt! Über Sternen muß er wohnen."

Bei Angelus Silesius heißt es:

> Mensch, kommst du ohne Lieb, so steh nur bald von fern:
> Was nicht nach Liebe reucht, das stinkt vor Gott dem Herrn."

Wichtiger ist es darauf hinzuweisen, daß die Verbindung von Gottesliebe und Menschenliebe nicht notwendig ist. Im Leben wird eine Religiosität, die mit Unsittlichkeit verbunden ist, oft als Heuchelei beurteilt. Das ist grundfalsch und beruht auf der Verwechselung von Religion und Moralsystem. Geschichtlich ist eine enge Verknüpfung von Religion und Moral nur da zu finden, wo die ekstatische Religion sich aus der Gesetzesreligion entwickelte, also im Christentum. Nur auf diesem Boden konnte die Erkenntnis entstehen, daß Gott die Liebe ist. Für die Gesetzesreligion ist Gott der gerechte Richter, für die Erlösungsreligion ist Gott die Ekstase, für das unter dem Einfluß des religiösen Erlebnisses umgeformte moralische Bewußtsein ist er die Liebe. Die Gnostiker, die die aus der jüdischen Vergangenheit stammende Belastung des Christentums ablehnten, verzichteten daher auf jede

Verquickung von Religion und Moral. Wernle[1]) teilt folgende Aussprüche der Gnostiker mit, die ihre religiöse Stellung charakterisieren. „Ich habe Gott erkannt. Ich bin im Licht. Ich wohne in Gott. Ich bin in Gott geboren und Gottes Same wohnt in mir. Ich bin vom Tode zum Leben durchgedrungen. Ich liebe Gott. Die Liebe Gottes ist in mir vollendet.“ Ignatius charakterisiert den Unterschied der Gnostiker vom kirchlichen Christentum in folgender Weise: „An der Liebe liegt ihnen nichts, nichts an Witwen, nichts an Waisen, nichts an Kranken, nichts an Gebundenen oder Freigelassenen, nichts an Hungernden und Dürstenden. Der Eucharistie und des kirchlichen Gebetes enthalten sie sich.“

4. Die religiöse Moral ist Antinomismus. Wie bei dem Frommen die inneren Erlebnisse und die überlieferten Dogmen bzw. geschichtlichen Tatsachen zu einer für ihn untrennbaren Einheit verschmelzen, so ist der Gott, auf den er die Ekstase bezieht, zugleich der Gott, der der Quell alles sittlich Guten ist. Da er nun in dem religiösen Zustand Gott wird, oder Gott in ihm wohnt, ist er, so weit er religiös ist, auch zugleich sittlich vollkommen. Das Gute ist nicht mehr eine von außen an ihn herantretende Forderung, es ist nicht Gesetz, sondern es ist seine Natur, er kann nicht anders als das Gute tun.

Fragst du, warum ein Christ sei fromm, gerecht und frei,
So fragest du, warum ein Lamm kein Tiger sei.

Bei Eckhart heißt es[2]): „Gottes Gebote sind nichts als der Ausdruck seiner Liebe und Güte. Denn Güte ist Gottes Natur. Darum sind Gottes Gebote kein äußerlicher Bestimmungsgrund des Willens. Wer in der Liebe wohnt, der wohnt in der Güte, die seine Natur ist. Die Liebe ist frei von Sehnsucht und allen endlichen Zwecken. Diejenigen, die Gott nur so anhangen, wie man einem Herrn anhangt, sind nur Knechte Gottes und begnügen sich in äußerlichem Wirken. Gottes Freunde sind die, die seiner Natur mit ihm teilhaftig geworden sind.“

Es ist nun nicht zu bezweifeln, daß Männern wie Paulus und Eckhart durch Anlage das Sittliche ebenso Natur war wie das Religiöse. Ihre Theorie aber, daß das eine die selbstverständ-

---

[1]) a. a. O. S. 351.
[2]) a. a. O. S. 268.

liche Folge des andern ist, ist falsch. Der Antinomismus hat daher jederzeit Schiffbruch erlitten, wenn er als eine für alle Menschen gültige Regel aufgefaßt wurde. Die Tatsache, daß Fromme sündigen, wurde dann so erklärt, daß die Gottheit noch nicht ganz von ihnen Besitz ergriffen habe, daß der alte Mensch noch nicht völlig abgestorben sei. Daraus wird dann in der Praxis der Schluß gezogen, daß der Mensch sich noch mehr von allem Endlichen und Irdischen absondern müsse und, um dies zu erreichen, wird eine Menge von Regeln, Geboten und Verboten eingeführt, die alle Hindernisse beseitigen sollen, die der völligen Vereinigung mit der Gottheit im Wege stehen. Die Konsequenz des Antinomismus ist also scheinbar sein Gegensatz, eine extreme Gesetzlichkeit, wie sie das Mönchstum und der Pietismus zeigt. Doch das ist nur scheinbar. Das Ziel aller dieser Regeln ist nicht sittliche Vollkommenheit. Die sittliche Vollkommenheit oder in der religiösen Terminologie die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist nur durch die Vereinigung mit Gott, das persönliche Erfassen der Gnade zu erhalten. Um nun ganz ein Gefäß der Gnade zu werden, muß die irdische Natur durch alle zu Gebote stehenden Mittel ertötet werden. Harmlose Dinge, wie bei einem Mönchsorden die gesellschaftliche Unterhaltung oder das Kartenspielen bei den Pietisten, werden daher vermieden, weil sie den Sinn zerstreuen und von Gott ablenken, nicht aber, weil jene Leute beschränkte sittliche Begriffe hatten, wie protestantische Theologen es darzustellen belieben. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß im einzelnen Fall der Mönch oder Pietist der Meinung war, daß die Weltflucht als solche ein Gott wohlgefälliges Werk sei, wodurch er von der Stufe der Erlösungsreligion auf die der Gesetzesreligion zurücksinkt. Die Institution als solche kann aber nur dann als Rückfall in die Gesetzlichkeit aufgefaßt werden, wenn für das eigentliche Ziel derselben, das volle Erfassen der Gnade, gar kein Verständnis mehr vorhanden ist und die Vereinigung mit Gott, oder wie man es sonst nennen mag, nicht mehr als Höhepunkt des religiösen Lebens angesehen wird, wie im Protestantismus. Der Antinomismus eines Paulus und Eckhart ist jedenfalls innerlich mit der Idee des Mönchstums und des Pietismus nahe verwandt, während er mit Luthers Lehre — sola fide — nur den Wortlaut gemein hat.

Schließlich stelle ich noch die verschiedenen Möglichkeiten,

wie sich Religion und Moral zueinander stellen können, schematisch zusammen.

1. Auf der höchsten Stufe ist dem Ekstatiker das Sinnliche ganz entrückt. Alles menschliche Handeln, die bürgerliche Moral, die gesellschaftliche Sitte, Recht und Gesetz gehört zum irdischen Sein, das hinter ihm liegt.

2. Wenn der Ekstatiker sich zeitweise mit den Dingen dieser Welt befaßt, ist er als Nachklang des religiösen Zustandes erfüllt von der Idee der Selbsthingabe und Aufopferung. Zur Gottesliebe gesellt sich die Nächstenliebe. Anderen dienen ist Seligkeit. Wenn die bürgerliche Ordnung und die überlieferten staatlichen und kirchlichen Satzungen mit der Liebe übereinstimmen, sind sie gut, im anderen Fall verwerflich. Nicht Regeln und Vorschriften bestimmen das Handeln, sondern das unmittelbare religiöse Gefühl. „Es ist mir so," sagte Zinsendorf.

3. Der Fromme erkennt an, daß die sittlichen Gesetze auch für ihn unbedingt gültig sind und bezeichnet sie als Gebote Gottes. So weit es möglich ist, wird er die Gebote Gottes mit dem Gesetz der Liebe, das ihm sein Inneres vorschreibt, identifizieren. Wo diese Auffassung nicht möglich ist, wie z. B. bei rituellen Vorschriften, gehorcht er auch, und sieht in diesem Akt demütigen Gehorsams ebenfalls einen Ausfluß seines religiösen Lebens.

4. Die Befolgung des Sittengesetzes ist selbst Religion. Das ist im wesentlichen der Standpunkt der Gesetzesreligion. Sehr oft verbinden sich aber damit Gefühle, die in Richtung der Ekstase liegen. Nicht in der Handlung selbst, sondern in der begleitenden Gesinnung liegt dann die Frömmigkeit. Diese Gesinnung besteht aber in dem völlig sich Unterwerfen unter etwas absolut Gültiges, mag man das nun Gesetz Gottes, Pflicht oder sittliche Weltordnung nennen. Ich erinnere an die bekannte Stelle bei Kant, in der er das sittlich fromme Bewußtsein mit dem Gefühl des Erhabenen, das der Sternenhimmel einflößt, vergleicht. Mit diesem religiösen Moment sind aber auf dieser Stufe direkt irreliliöse Gefühle verbunden, ein gehobenes Ichbewußtsein, das Gefühl des eigenen Könnens und Wollens.

5. Der Inhalt der Religion ist die Forderung: Sei brav und führe dich anständig auf. Dann werden deine Mitmenschen und, wenn solche vorhanden wären, auch die Engel im Himmel an dir

ihre Freude haben. Kollisionen mit der gesellschaftlichen Sitte und dem Strafgesetz sind zu vermeiden. Aber auch das Abweichen nach der anderen Richtung, übertriebene Wohltätigkeit oder gar der Verzicht auf Freuden und Genüsse und wie die sonstigen guten Werke heißen mögen, ist verwerflich. Wenn du so ein frommes und fügsames Glied der Herde bist und keine Seitensprünge nach links oder nach rechts machst, kannst du dich des Wohlwollens des Hirten vertrauensvoll getrösten.

---

4. Kapitel.

Geschichtliche Entwickelung des ekstatischen Erlebens.

Die älteste Form der Ekstase in der israelitischen Kultur unterscheidet sich in nichts von dem Aufregungskultus der Wilden. Man glaube, daß bei geisteszerrüttenden Krankheiten, im Wahnsinn und bei Wutanfällen ein dämonisches Wesen in den Menschen hineinfahre, das man fürchtete und verehrte. Im ekstatischen Zustand hatte der Mensch Zutritt zur übersinnlichen Welt und konnte dort das Vergangene und Zukünftige sehen. Der künstlichen Erregung dieses Zustandes, in dem der Mensch mit der Gottheit in nahe Verbindung trat, dienten die allen Naturvölkern gemeinsamen Mittel, Tanz und Musik. Den ältesten Bericht darüber finden wir 1. Sam. 10. Nachdem Samuel Saul gesalbt hat, sagt er ihm: „Alsdann wirst du nach Gibea Gottes kommen . . ., da wirst du einem Haufen Propheten begegnen, die von der Opferstätte herabkommen. Vor ihnen her ertönt Harfe, Pauke, Flöte und Zither, während sie selbst sich in prophetischer Raserei befinden. Da wird auch auf dich der Geist Jahves überspringen, daß du gleich ihnen in prophetische Raserei verfällst und in einen anderen Menschen verwandelt wirst." Diese Prophetenscharen werden Jer. 29, 26, Hos. 9, 7 direkt als Wahnsinnige bezeichnet, wobei daran zu erinnern ist, daß der Wahnsinnige im Altertum allgemein als eine der Gottheit heilige Person galt. Auf dieser Stufe der Religion ist die ekstatische Raserei nicht der Kern der Religion, sondern nur eine Begleiterscheinung. Der Kern der Religion ist die Ausübung der kultischen Akte, wodurch der

Mensch den Zusammenhang mit den Toten und den Göttern aufrecht erhält. Vielfach verbanden sich nun die ekstatischen Erregungen mit den Kultushandlungen. In diesem Zustand erlebte der Mensch die Gemeinschaft mit der Gottheit. Das Wesen des Gottes war durch die Ekstase nicht bestimmt; die Ekstase war nur ein Mittel, die göttliche Hilfe herbeizuführen. So lesen wir von den Baalspriestern (1. Kön. 18, 26ff.): Und sie nahmen den Farren, den man ihnen gab, und richteten zu, und riefen an den Namen Baals von Morgen an bis an den Mittag und sprachen: Baal, erhöre uns! Aber es war da keine Stimme noch Antwort. Und sie hinketen um den Altar, den sie gemacht hatten. Da es nun Mittag ward, spottete ihrer Elia und sprach: Ruft laut, denn er ist ein Gott; er dichtet oder hat zu schaffen oder ist über Feld oder schläft vielleicht, daß er aufwacht. Und sie riefen laut und ritzeten sich mit Messern und Pfriemen nach ihrer Weise, bis daß ihr Blut herabfloß.“ So wird bei allen Wilden in Krankheitsnot die Verbindung mit der übersinnlichen Welt durch die Ekstase des Medizinmannes herbeigeführt. Bei den Israeliten scheint diese Erscheinung in Zeiten nationaler Not, wie bei der Königswahl Sauls häufig gewesen zu sein. Gott hatte sein Volk scheinbar vergessen. Durch den Tanz der Verzückten sollte das Band zwischen Volk und Gott befestigt werden. Es ist daher verständlich, daß der zum Führer im Kampf gegen die Philister gewählte König sich in den Reigen der Rasenden mischt.

Später finden wir die Prophetenorden in festen Ansiedlungen vor. Sie unterstanden einem Führer, den sie Herrn nannten, wie Elia und Elisa. Im Zustand der Verzückung waren sie von der Gottheit besessen, vom Geiste Jahves erfüllt. Sie betrachteten sich ganz als Organe des Gottes, kämpften für seine Interessen und drangen auf die Erfüllung seines Willens. Der größte unter diesen Propheten ist Elias. Die Überlieferung schreibt ihm alle charakteristischen Merkmale des Ekstatikers zu. Er besitzt die Heil- und Wunderkräfte des Zauberers, er sieht Vergangenheit und Zukunft, in der Einsamkeit des Sinai verkehrt er direkt mit der Gottheit und fährt schließlich im Flammenglanz gen Himmel. Aber in dem allen liegt nicht das Wesen der Religion. Nicht jeder Fromme mußte derartiges erleben. Darin kommt nur zum Ausdruck, daß Elias in besonderer Weise berufen ist, die Interessen der Gottheit zu vertreten. Den Inhalt seines Lebens faßt

er in den Worten zusammen: Geeifert, ja geeifert habe ich für Jahve, den Gott der Heerscharen. (1. Kön. 19, 10.) Das Wesen dieses Gottes war durch die Überlieferung bestimmt. Jahve war Volksgott. In seinem Schutze stand alles, was den Bestand des Volkes sicherte. Er war Kriegsgott und Feind der umliegenden Völker und ihrer Götter. Er war aber auch Beschützer der aus der Vorzeit überlieferten Sitten, der Gebräuche und der Moral des Nomadenlebens, er war Gesetzgeber und Richter über die Verstöße gegen die Volkssitte. So sehen wir Elias teils als Feind der Baalspropheten, von denen er 450 am Bach Kison schlachtete, teils als Vertreter der Volksmoral. Sein Gott ist der Gott der Wüste. Wenn er auch nicht alle Äußerlichkeiten der Rechabiten mitmachte, die das Nomadenleben bis in alle Einzelheiten nachahmten und von Jeremias wegen ihrer Treue gegen den Volksgott gelobt wurden, so suchte doch auch Elias Gott auf dem Sinai, seinem alten Wohnsitze. Der neu aufgekommenen despotischen Königswürde gegenüber vertritt er die Rechte der Volksgenossen und bekämpft die Vergewaltigung des Schwachen durch den Starken.

Infolge der aufblühenden Kultur, die auf dem Ackerbau und dem Handel beruht, wurde der Gegensatz der Reichen und Armen, der Starken und Schwachen immer schärfer. Die der Gottheit geheiligte Wüstenmoral, die auf der Gleichheit der Volksgenossen beruhte, zerfiel. Dadurch war die Entwickelung des Prophetentums bestimmt, die in den Schriftpropheten vorliegt. Nach ihnen ist die Gottheit nicht in erster Linie an dem Bestand des Volkes, sondern an dem Bestand der Moral des Wüstenlebens interessiert. Das Volk ist aber davon abgefallen und wird darum von Jahve verstoßen werden. Als Werkzeug des göttlichen Zornes betrachteten sie die Weltreiche der Assyrer und Babylonier. Ihnen standen andere Propheten gegenüber, in denen sich die andere Tendenz der alten Prophetie differenzierte, die sogenannten falschen Propheten. Nach ihnen sind die Interessen des Volkes und Jahves identisch. So groß die Gefahr auch sein mag, so wird Jahve sein Volk doch schließlich erretten. Die geschichtlichen Ereignisse gaben den Schriftpropheten recht und so veranlaßte ihre Predigt die Verwandlung der israelitischen Religion in eine sittliche Religion. Aber auch sie hatten das politische Element nur zurückgestellt, nicht beseitigt. Nach Jesajas (VII, 15, 21 ff.) wird

die Folge der göttlichen Strafe die Rückkehr zum Nomadenleben sein. Das Volk wird sich wieder wie früher von der Butter der Herden und dem Honig der Bienen ernähren. Es wird damit das Gute wählen und das Böse verwerfen. Wo jetzt Weinstöcke stehen, werden Dornen wachsen, nicht mit dem Pflug, sondern mit Pfeil und Bogen wird man durchs Land ziehen.

Der Inhalt der prophetischen Predigt ist geschichtlich bedingt und enthält gar keine ekstatischen Momente. Daß diese Männer aber in einer Zeit, wo der einzelne sich nur als Glied des Ganzen und noch nicht als individuelle Persönlichkeit fühlte, es wagten, mit ihrer Privatansicht sich aus dem Milieu zu erheben und ihren Volksgenossen entgegenzutreten, begründen sie einstimmig damit, daß die Gottheit sie direkt berufen hat. Der Geist Gottes, die Hand Gottes ist über sie gekommen, sie sind zum Teil gegen ihren Willen in den Bann der Gottheit gezogen worden. (Jes. 6. 8, 11.) Das Bewußtsein, von der Gottheit erfüllt zu sein, gibt ihnen den Mut, der Masse entgegenzutreten, die Verachtung der Patrioten zu tragen und Gefahren gegen ihr Leben zu trotzen. Aber daran ist festzuhalten, daß auch für die Propheten das Erleben der Gottheit in der Ekstase nicht Inhalt der Religion ist, das ist nur das Tun der Gebote des Wüstengottes, der auf dem Sinai thront. In der Ekstase wählt sich die Gottheit nur einzelne Individuen aus, die dem Volke seinen Willen verkündigen sollen.

Der Übergang von der prophetischen Ekstase zur individuellen Frömmigkeit findet sich nach Wellhausen (Isr. Gesch. S. 143) zuerst bei Jeremias. Dort heißt es: „Seine verschmähte Prophetie ward ihm die Brücke zu einem inneren Verkehr mit der Gottheit; aus seinem Mittlertum zwischen Jahve und Israel entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein religiöses Privatverhältnis zwischen seiner Person und Jahve, das nicht auf enthusiastische Augenblicke beschränkt blieb, in dem nicht bloß Jahve sich durch ihn dem Volke offenbarte, in dem er vielmehr selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahve ausschüttete. Diese Zwiesprache, in der sich seine Seele löste, ward sein menschliches Bedürfnis, das Brot, von dem er zehrte. Unter Schmerzen und Wehen entstand ihm die Gewißheit seiner persönlichen Gemeinschaft mit der Gottheit, das tiefste Wesen der Frömmigkeit wurde bei ihm entbunden. Das bewegte Leben mit Gott, welches er lebte, machte er nun freilich nicht zum Gegenstande seiner Lehre; er verkündete

nur schroff und drohend, wie die übrigen Propheten, das göttliche Gesetz. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Inneren geahnt hätte, zeichnete er einzelnes davon auf ... Er ist der Vater des wahren Gebets, in dem die arme Seele zugleich ihr untermenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt, ihr Zagen und Zweifeln und ihr unerschütterliches Vertrauen. Die Psalmen wären ohne Jeremias nicht gedichtet. An seine Sprache lehnte sich die Sprache der Frömmigkeit an, und manche Gleichnisse der geistlichen Poesie wurden aus den Schicksalen seines Lebens gewählt. So löste sich aus der Prophetie nicht bloß das Gesetz aus, sondern zum Schluß auch noch die individuelle Religiosität." S. 217 heißt es: „Das innere Gefühl der Gemeinschaft Gottes mit dem Frommen tritt uns auch in einigen Psalmen als eine unerschütterliche Gewißheit entgegen. Es war ein gewaltiger Schritt, daß die Seele wagte, auf sich selber zu stehen und ihrem eigenen Zeugnis, dem von Gott gegebenen gewissen Geiste, zu trauen. Ursprünglich standen nur einzelne Bevorzugte, die Propheten, in unmittelbarem Verhältnis zu Gott, aber nicht zu ihrem eigenen Besten, sondern zum Besten der Gesamtheit. Für Jeremias wurde sein Mittlertum die Brücke zur persönlichen Frömmigkeit; durch ihn vollzog sich der Übergang der Prophetie zu der Religion, in dem Sinne, daß sie das Mysterium der Verbindung zwischen Gott und Mensch im Individuum bedeutet. Sein Leben mit Gott, wie er es in seinen Bekenntnissen aufgezeichnet hatte, wurde das Vorbild für verwandte Seelen der Folgezeit ... Zum kühnsten Schwunge erhebt sich dieser göttliche Geist der Gewißheit am Schluß des dreiundsiebzigsten Psalms: Dennoch bleibe ich stets an dir, du hältst mich bei meiner Rechten, du leitest mich nach deinem Rat, du ziehst mich dir nach mit deiner Hand. Wenn ich dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde; wenn mir Leib und Seele verschmachten, so bist du Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Teil." Diese Frömmigkeit, die im späteren Judentum neben der Gesetzesreligion aufkam, wurde in den Evangelien in den Mittelpunkt der Religion gerückt. „Der Übergang der Ekstase zur Religiosität, den die Propheten, vor allen Jeremias, eingeleitet und die Frommen nach ihnen weitergeführt haben, wird durch Jesus vollendet." (Wellhausen 378.)

Das sicherste Merkmal, daß in den letzten Jahrhunderten vor

Christus das ekstatische Moment Aufnahme in die jüdische Religion fand, ist die Idee des ewigen Lebens, die Unsterblichkeit. Nirgends ist der Glaube an die Unsterblichkeit durch Überlegung oder als Postulat des sittlichen Lebens entstanden. In diesem Glauben findet nur die Tatsache ihren Ausdruck, daß der Fromme Erlebnisse gehabt hat, für die Zeit, Raum und Welt nicht mehr vorhanden waren, für die es ein Werden, Vergehen und Sterben nicht gibt. Unsterblichkeit ist ebensowenig ein dauerndes Sein des Ich, wie die Ewigkeit das dauernde Sein der Zeit ist. Unsterblichkeit ist ewiges Leben, es ist das Sein bei Gott. Wer freilich nie die Nähe der Gottheit gespürt hat, für den ist das Wort „ewiges Leben" sinnlos, oder er versteht darunter die zeitlich unbegrenzte Existenz des Ich. Alle Versuche, durch logische Beweise oder sittliche Postulate diese Idee zu beweisen oder widerlegen zu wollen, verfehlen den religiösen Gehalt derselben. Die Entwickelung vollzog sich im Judentum nicht nur bei den Stillen im Lande, sondern auch von einigen der alten Gesetzeslehrer wird berichtet, daß sie das innere Licht geschaut hätten. Ist die Idee der Unsterblichkeit freilich vorhanden, so kann sie dann auch als Lösung der Probleme der Sittlichkeitsreligion verwendet werden. Smend (Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte. 2. Aufl. S. 482) schreibt über den jüdischen Auferstehungsglauben: „Seine echte Wurzel hat der Glaube an ein zukünftiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott, wie sie nach dem 73. Psalm und dem Buche Hiob wenige Auserwählte empfanden. Ihrer Art nach mußte sie auch als eine unzerstörbare empfunden werden."

In diese Entwickelungsreihe gehört das Auftreten Jesu. Er brachte den Menschen nach Carlyle „ewiges Leben in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes". Die Botschaft, mit der Jesus nach dem übereinstimmenden Bericht der synoptischen Evangelien auftrat, lautete: Ändert euren Sinn; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Die Menschen sollen ihren Sinn vom Irdischen auf das Himmlische, vom Zeitlichen auf das Ewige richten. Das Reich der Himmel wird als Gegensatz zum irdischen Weltlauf gedacht. Es gilt bald als ein gegenwärtiges, bald als zukünftiges Gut. Der Gläubige hat das ewige Leben schon auf Erden. In seiner ganzen Herrlichkeit wird es aber erst in der Zukunft erscheinen, wenn alle Schlacken der Zeitlichkeit abgefallen sind. Was das Wesen dieses Reiches der Himmel ist, wird

nicht mitgeteilt; wohl nicht, weil Jesus oder die Chronisten darüber im Unklaren waren, sondern weil es seinem Wesen nach nicht mitteilbar ist. Der Ausdruck „Reich der Himmel“, der als Deutung des religiösen Erlebnisses diente, ist der jüdischen Überlieferung entnommen, die Sache selbst kann nur erlebt, nicht beschrieben werden. Sprachlich mitteilbar ist nur das, was im Gegensatz zum Reich der Himmel steht, ferner das äußere Tun des Menschen, der ein Mitglied jenes Reiches geworden ist, und die Deutung der religiösen Erlebnisse durch die überlieferten Vorstellungen des Volkes.

Als ersten Feind des Himmelreichs bezeichnet Jesus die Sorge um das zeitliche Dasein. Ein großer Teil des normalen menschlichen Lebens ist der Beschaffung der für das Leben unentbehrlichen Nahrung, Kleidung und Wohnung gewidmet. Diese Sorge um die Sicherstellung des leiblichen Daseins ist das treibende Moment der ganzen Entwickelung der Organismen. Sie beherrscht als objektiver Zweck die Vervollkommnung des Tierreichs und die ersten Anfänge menschlicher Kultur, sie wurde schließlich von dem nach Zweckvorstellungen handelnden menschlichen Individuum in das Bewußtsein aufgenommen. Die Arbeit des Bauern, Fischers und Handwerkers entspringt der Sorge, für den morgenden Tag die nötigen Lebensmittel zu beschaffen. Der denkende Mensch, der Zukunft und Vergangenheit überschaut, dem nicht wie dem Kinde „die Sonne ewigen Mittag brennt“, lebt nicht nur der Freude und dem Schmerz der Gegenwart, er sinnt darüber nach, wie er für die Zukunft den Schmerz beseitigen und die Freude erhalten kann. Das ist aber zeitlich und irdisch. Der Fromme kennt keine Vergangenheit und Zukunft, er lebt nur wie das Kind, der Vogel und die Lilie auf dem Felde in der ewigen Gegenwart Gottes. Über die Stellung Jesu zur Sorge schreibt Harnack (Das Wesen des Christentums. S. 54): „Es mag uns auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, daß sie von Jesus als ein so furchtbarer Feind bezeichnet wird. Er rechnet sie zum Heidentum. Zwar hat auch er im Vaterunser beten gelehrt: „Unser Brot für den morgenden Tag gib uns Tag um Tag“; aber solche zuversichtliche Bitte nennt er nicht Sorge. Er meint jene Sorge, die uns zu furchtsamen Sklaven des Tages und der Dinge macht, jene Sorge, durch welche wir stückweise an die Welt verfallen. Sie ist ihm ein Attentat Gott gegenüber, der die

Sperlinge auf dem Dache erhält; sie zerstört die Grundbeziehung zum himmlischen Vater, das kindliche Vertrauen, und vernichtet so unser inneres Wesen. Auch in diesem Punkte, wie in bezug auf den Mammon, müssen wir bekennen, nicht ernst und tief genug zu empfinden, um der Predigt Jesu in vollem Umfang recht zu geben. Aber es fragt sich, wer recht hat — Er mit dem unerbittlichen „Sorget nicht", oder wir mit unsern Abschwächungen —, und etwas davon fühlen wir wohl, daß ein Mensch dann erst wirklich frei, kräftig und unüberwindlich ist, wenn er alle seine Sorge abgestreift und auf Gott geworfen hat."

Ist die Sorge irreligiös, so muß dasselbe von der Familie gelten. Nichts fesselt den Menschen so an das irdische Dasein, als der Gedanke an die Erhaltung der Familie und die Zukunft der Kinder. Daher sagt Jesus: „So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein." Seine Brüder und seine eigene Mutter weist Jesus zurück; denn seine Verwandten sind nur die Hörer seiner Worte. Auch die nach den Begriffen des Altertums heiligste Pflicht, die Sorge für die Toten, lehnt er als irreligiös ab.

Als Hauptfeind der frommen Gesinnung bezeichnet Jesus den Mammon oder, wie wir heute sagen würden, den Privatbesitz. Er ist ihm direkt das gottfeindliche Prinzip. Entweder dient der Mensch Gott oder dem Mammon. Eine Vereinigung beider ist unmöglich. Das Geld, die Grundlage der auf dem Egoismus aufgebauten Kultur, ist der unversöhnliche Gegensatz zum Leben in Gott. In der Tat hat Jesus hier wohl einen schärferen psychologischen Blick gehabt, als viele seiner Ausleger, die nur vom Mißbrauch des Geldes und von der allzu großen Liebe dazu Übles zu sagen wissen. Gewiß hat Jesus nicht gemeint, daß der reiche Jüngling durch Weggabe seines Vermögens sich das Himmelreich verdienen solle, er hat aber wohl gewußt, daß, wer sich ein Vermögen erwirbt, oder wer ein vorhandenes zu erhalten gesonnen ist, viel sorgen und an Irdisches denken muß. Wer dem irdischen Besitz gleichgültig gegenübersteht, wer innerlich von der Liebe zum Geld und zu dem, was dasselbe gewährt, frei ist, wird nie reich werden, und wenn er reich ist, wird er es nicht lange bleiben. Seitdem das wirtschaftliche Leben auf dem Privatbesitz beruht, hängt 99 Prozent allen menschlichen Tuns,

Redens und Denkens direkt oder indirekt mit dem Gelderwerb zusammen. Das menschliche Leben kann in mythologischer Sprache gar nicht schärfer definiert werden, als es Jesus in dem Ausdruck „dem Mammon dienen“ tut. Der Gegensatz himmlisch-irdisch, ewig-zeitlich ist mit dem Gegensatz Gott—Geld der Sache nach identisch.

Es ist noch besonders darauf hingewiesen, daß es sich hier nicht draum handelt, ob die Hingabe an die Arbeit, die Sorge für Weib und Kind und der Gelderwerb nach Jesu Meinung sittlich oder unsittlich sind, sondern nur, ob jenes Tun den Sinn des Menschen auf das Ewige oder auf das Zeitliche richtet. Die Antwort auf diese Frage scheint mir sehr einfach zu sein. Da nun Jesus von den Menschen nicht verlangte, daß sie ihr irdisches Sinnen mit dem ewigen Leben in möglichst gute Übereinstimmung bringen sollten, sondern da er verlangte, daß sie ihren Sinn ändern sollten, so ergeben sich die mit großer Bestimmtheit formulierten Forderungen des Evangeliums als selbstverständliche Folgerungen.

Die von Jesus geforderte Stellung des Menschen zu Gott findet ihren klassischen Ausdruck im Vaterunser. Darüber schreibt Harnack (a. a. O. S. 42):

„Für die höheren Religionen sind die Gebete das Entscheidende. Dieses aber ist gesprochen von einem, der alle innere Unruhe überwunden hat oder sie in dem Augenblicke überwindet, da er vor Gott tritt. Schon die Anrede „Vater“ zeigt die Sicherheit des Mannes, der sich in Gott geborgen weiß, und spricht die Gewißheit der Erhörung aus. Er betet nicht, um stürmische Wünsche gen Himmel zu senden, oder um dieses oder jenes irdische Gut zu erlangen, sondern er betet, um sich die Kraft zu erhalten, die er schon besitzt und sich die Einheit mit Gott zu sichern, in der er lebt. Dieses Gebet kann daher nur gesprochen werden in tiefster Sammlung des Gemütes und bei vollkommenster Konzentrierung des Geistes auf das innere Verhältnis, auf das Verhältnis zu Gott. Alle anderen Gebete sind „leichter“, denn sie enthalten Partikulares oder sind so zusammengesetzt, daß sie die sinnliche Phantasie irgendwie mitbewegen — dieses Gebet führt aus allem heraus und auf jene Höhe, auf der die Seele mit ihrem Gott allein ist . . . . Nach diesem Gebet ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluß mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Ge-

wißheit im Besitze ewiger Güter und in bezug auf den Schutz vor dem Übel." „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus .... Was aber kann weniger einleuchtend sein als die Rede: Eure Haare auf dem Haupte sind gezählet; ihr habt einen überweltlichen Wert, ihr könnt euch in die Hände eines Wesens befehlen, das niemand geschaut hat. Entweder ist das eine sinnlose Rede oder die Religion ist hier zu Ende geführt; sie ist nun nicht mehr bloß eine Begleiterscheinung des sinnlichen Lebens, ein Koeffizient, eine Verklärung bestimmter Teile desselben, sondern sie tritt hier auf mit dem suveränen Ausspruch, daß erst sie und sie allein den Urgrund und Sinn des Lebens enthüllt; sie unterwirft sich die gesamte bunte Welt der Erscheinung und trotzt ihr, wenn sie sich als die allein wirkliche behaupten will. Sie bringt nur eine Erfahrung, aber läßt in ihr ein neues Weltbild entstehen: das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen. Dies ist jedenfalls Jesu Meinung gewesen."

Von der Empfänglichkeit des Menschen für die Religion sagt Harnack (S. 79): „Die Kräfte des Evangeliums beziehen sich auf die tiefsten Grundlagen menschlichen Wesens und nur auf sie; lediglich hier setzen sie den Hebel an. Wer daher nicht auf die Wurzeln der Menschheit zurückzugehen vermag, wer sie nicht empfindet und erkennt, der wird das Evangelium nicht verstehen." Den Wortlaut dieser Sätze kann ich unterschreiben, nur verstehe ich die Worte „Grundlagen menschlichen Wesens" und „Wurzeln der Menschheit" nicht metaphysisch, sondern geschichtlich. Ich bin überzeugt, daß das religiöse Organ allen Menschen gemeinsam ist und nur momentan aber nie dauernd unterdrückt werden kann. Wie aber der Geologe aus der Tatsache, daß er überall als tiefste Schicht der Erdrinde Gneiß findet, auf das Alter dieser Formation schließt, so schließe ich, daß das religiöse Empfinden in der psychischen Organisation unserer ältesten Vorfahren begründet sein muß.

Der für religiöse Erlebnisse geeignete psychische Zustand wird in der Erbauungsliteratur Demut genannt. Er besteht in einer möglichst weit gehenden Herabstimmung des Ichbewußtseins, und in einer Aufgeschlossenheit gegen Gott und das ewige Leben. In diesem Zustand überwältigt den Menschen die Gnade wie eine von außen in ihn eindringende Kraft, der gegenüber er

sich rein passiv verhält. Stark religiöse Naturen haben diesen Zustand der Passivität als notwendige Voraussetzung der Frömmigkeit bezeichnet. Augustin schuf daraus die Prädestinationslehre, und Zinsendorf singt: „Ein kindlich Herz und Wesen ist dem Vater angenehm, und nach dem Ausspruch Jesu Christ zum Himmelreich bequem. Die aber hohen Mutes sind, die stürzt der Herr vom Stuhl; drum werd ich herzlich gern ein Kind, und geh in Christi Schul. Da fall ich auf mein Angesicht zu meines Heilands Fuß, und bitt ums heilgen Geistes Licht, das mich geleiten muß. Da krieg ich einen Kindersinn, ich werd und bleibe klein und habe davon den Gewinn, dem Höchsten nah zu sein. Der Hohe und Erhabene hält seine Kinder wert, und sieht gern auf das Niedrige im Himmel und auf Erd."

Damit stimmen die Erfahrungen überein, die Jesus bei seinen Hörern machte. Besonders geeignet für das Himmelreich sind nach Jesus die Kinder, die Kranken, Schwachen und Armen, die Mühseligen und Beladenen, die moralisch Gesunkenen und bürgerlich Geächteten. Freilich bringt Sünde und Krankheit an sich den Menschen nicht Gott näher. Aber die Verachtung der Menschen hat ebenso wie körperliches Leiden die Wirkung, den Menschen klein zu machen, die Freude und den Stolz am Ich zu vernichten und ihn dadurch fähig zu machen, die göttliche Gnade in sich aufzunehmen. Krankheit, Unsittlichkeit und Tod sind nach Jesu Meinung Folgen der Dämonenherrschaft. Wer sich Gott zuwendet, der verliert auch die äußeren Merkmale des Reiches des Teufels. Seine Krankheit wird geheilt und seine Sünden vergeben. Nach dem Bericht des Lukas beschreibt Jesus seine Tätigkeit mit folgenden Worten des Propheten Jesaias: „Der Geist des Herrn ist bei mir, derhalben er mich gesalbt hat, und gesandt zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn."

Das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott wird von Jesus als Gotteskindschaft bezeichnet. Es ist nach der im vorigen Kapitel aufgestellten Skala die dritte Stufe, der Frieden Gottes. Jesus kennt aber für seine Person noch eine engere Vereinigung mit der Gottheit. Er selbst nimmt nach seinem Selbstzeugnis eine Ausnahmestellung ein, indem er sich im besonderen Sinne als Sohn

Gottes bezeichnet. Er unterscheidet zwischen dem, was er den Menschen als allgemein giltigen Willen Gottes verkündet und seiner Berufung. In diesem Punkte gleicht er den alten Propheten, als deren letzten und größten er sich auffaßt. Wie der Prophet Mitglied des Volkes und auserwähltes Werkzeug der Gottheit ist, so unterscheidet Jesus zwischen seiner Person und dem göttlichen Geist, der in ihm wohnt. So muß man wohl die Stelle Matth. 12, 31 deuten: „Darum sage ich euch, jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Auch wer ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen — es wird ihm vergeben werden; wer aber gegen den heiligen Geist spricht, dem wird es nicht vergeben werden"; und Markus (3, 30) fügt als Erklärung dieser Stelle hinzu: „weil sie sagten, er habe einen unreinen Geist". Ich halte es nun wegen der Analogie mit anderen religiösen Erscheinungen für sehr wahrscheinlich, daß Jesus auch höhere Stufen der Gottvereinigung kannte als den Frieden Gottes und daß derartige Erlebnisse die Überzeugung in ihm hervorriefen, daß er die Tiefen der Gottheit erlebt habe, wie kein anderer Mensch, und er daher der berufene Führer des Menschen zu Gott sei. So sagte er nach Matthaeus: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Es ist naheliegend, die einsamen Stunden, die Jesus nach dem Bericht des Evangelisten im Gebet verbrachte, in diesem Sinne auszudeuten. Der Bericht von der einzigen Gelegenheit, bei der die Jünger ihn im einsamen Gebete sahen, auf dem Ölberg, würde dem nicht widersprechen. Auch ist es im anderen Falle nicht verständlich, daß die Jünger in den enthusiastischen Erscheinungen der ersten Gemeine den Geist Christi erkannten. Alle neutestamentlichen Schriftsteller sind darin einig, daß die Jünger erst nach der Auferstehung die Botschaft Christi vollkommen verstanden hätten. Jesus zeigte den Seinen die Welt im Lichte der Ewigkeit, während er selbst auch das Licht schaute. Als die Jünger in den psychischen Erlebnissen, die sie als Erscheinungen des Auferstandenen deuteten, dieselbe Stufe erklommen hatten, ging ihnen daher erst das volle Verständnis für die Predigt Jesu auf. Im Zusammenhang mit dieser Entwickelung steht die eigentümliche Erzählung von der Verklärung Jesu.

Jesus deutete die religiösen Erlebnisse durch die überliefer-

ten Begriffe der jüdischen Religion. Dazu gehören vor allem folgende: 1. Es gibt einen Gott. 2. Dieser Gott ist Schöpfer und Erhalter der Welt. Er ist, wie in der alten Zeit Jahve seinem Volk, den Gläubigen Retter und Beschützer. 3. Gott ist Gesetzgeber und Richter.

1. Das religiöse Erlebnis ist die Beziehung zu Gott, oder, wenn man so will, Verkehr mit Gott. Das Thema der Religion ist nach dieser Fassung: Die Seele und Gott. Ich halte diese Fassung aber nicht für erschöpfend, da der religiöse Kern bereits durch eine dem irdischen Leben entstammende Vorstellung eingehüllt ist. Jesus bezeichnet daher den grundlegenden Vorgang der Religion noch mit einem anderen Ausdruck, der zwar auch historisch bestimmt ist, dem aber das persönliche Moment fehlt: „Das Reich der Himmel kommt." Wir würden heute sagen: „Die Ewigkeit tritt in die Zeit," oder mit Schleiermacher: „Das Universum handelt gegen dich." Die zweite Bitte des Herrengebetes heißt nicht „Schenke uns persönlichen Umgang mit dir", sondern „dein Reich komme." Ich bezweifele nicht, daß für Jesus und seine Hörer das Reich auch materielle, politische und moralische Eigenschaften hatte, das Wesen desselben war aber religiöser Natur. Nur so erklärt es sich, daß es im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht, und daß das Kommen des Reichs die erste Bitte ist, die der Gläubige Gott vorträgt. Mit dem Verblassen jüdisch-nationaler Vorstellungen in der christlichen Kirche verschwand dieser Ausdruck allmählich. An seine Stelle traten andere, zum großen Teil unpersönliche Ausdrücke, die das religiöse Erlebnis beschreiben sollten, wie z. B. bei Schleiermacher. Die persönliche Fassung hat daneben jederzeit auch bestanden; doch ist es unberechtigt, in ihr den adäquaten Ausdruck für die fromme Erregung zu sehen.

2. Für die altisraelitische Religion war der Glaube an den mächtigen und gütigen Volksgott die Quelle des Vertrauens auf die Zukunft und der Lebensfreudigkeit. Er gab dem Krieger Mut, dem Landmann Hoffnung, dem Schwachen Trost und Stärke. Sie traten dem Leben mutig entgegen, weil sie wußten, daß die Gottheit auf ihrer Seite sei. Jesus übernimmt diese Vorstellung von dem allmächtigen Gott, deutet sie aber völlig in religiösem Sinne um. Für ihn folgt daraus nicht, daß der Mensch sich freudig seiner Arbeit und Beruf in der Hoffnung des Gelingens hingibt, sondern das Gegenteil. Um irdische Dinge soll sich der Mensch nicht küm-

mern, das steht ja alles in Gottes Hand. Gott gibt dem Menschen das nötige zur rechten Zeit, auch wenn er nicht sät und nicht spinnt. Alles Sorgen und Mühen ist ja doch umsonst. Nur nach dem Reich des Himmels soll der Mensch trachten, alles andere fällt ihm zu. Wie Jesus Ereignisse aus dem täglichen Leben verwendet, so verwendet er auch die überlieferten Vorstellungen des Volkes, um seinen Hörern das eine einzuschärfen, worauf es ihm allein ankam: Trachtet nach dem Reiche Gottes. Alle Verhältnisse des Lebens durchdrang er mit diesem einen Gedanken und zog daraus mit unerbittlicher Konsequenz alle Folgerungen, die denen, die nach seinem Namen sich nennen, zum Teil so unbequem sind, daß sie sie auf alle Weise umdeuten. Dagegen verwendet er den Begriff der Vorsehung, den Gedanken an den grundgütigen Vater im Himmel, der seinen Kindern alles Gute schenkt, nur gelegentlich. Daneben findet sich bei ihm auch die Vorstellung, daß gar nicht alles, was den Menschen trifft, von Gott stammt. Krankheit ist ihm oft gar nicht eine Fügung Gottes, sondern ein Tun der Dämonen. Auch kennt er die Theorie nicht, daß Gott den Dämonen für einige Zeit Freiheit gelassen habe und daher alles mindestens von Gott zugelassen sei, sondern er hält den Kampf gegen die Dämonen und ihre Vertreibung für eine von Gott gewollte Pflicht. Wäre ihm die zu seiner Zeit von niemand vertretene Ansicht entgegengetreten, daß der Mensch Krankheit, Not und Elend aus der Hand eines liebenden Vaters im Himmel annehmen solle, so hätte er das wahrscheinlich für Gotteslästerung gehalten. Das sind nicht die Werke Gottes, sondern der Dämonen und, wenn sie von Gott kommen, sind sie Ausdruck seines Zornes aber nicht seiner Liebe.

3. Drittens ist der Gott der jüdischen Überlieferung Gesetzgeber und Richter. Auch diese Vorstellung übernimmt Jesus. Das Unsittliche ist für ihn auch irreligiös. Der Gläubige ist gehalten alles zu tun, was Gesetz und Propheten vorschreiben. Daß Jesus auf die Ritualvorschriften großes Gewicht legte, ist eben so unwahrscheinlich wie direkte Auflehnung dagegen. Beides widerspricht auch der Überlieferung. Er sah wohl, wie das spätere Judentum überhaupt (Wellhausen) im Kultus, der Sabbatheiligung usw. die Äußerung des Gehorsams und demütiger Unterwerfung unter den Willen der Gottheit, so daß die Handlung nicht als äußerer Vorgang, sondern als Ausdruck der Gesinnung heilig war und

folglich unterbleiben mußte, wenn andere religiöse Pflichten dadurch verletzt wurden. Volkswille, Recht und Sittlichkeit lagen in „dem Gesetz und den Propheten“ noch ungeschieden nebeneinander. Eine Betonung des juristischen Standpunkts und Wertschätzung des äußerlich legalen Handelns konnte so gedeihen und war, wie die Reden Jesu zeigen, vielfach vorhanden. Dem gegenüber legt er alles Gewicht auf die Gesinnung, auf den sittlichen Gehalt von Gesetz und Propheten. Mit alledem überschreitet er aber nicht den Rahmen der bisherigen Religion, wie sie z. B. von Johannes dem Täufer vertreten war. Nun stellt sich Jesus aber in einigen seiner Reden nicht den Mißverständnissen, Verdrehungen und einseitigen Deutungen des Gesetzes gegenüber, sondern dem in dem Gesetz und den Propheten herrschenden Geiste. Gesetz und Sittlichkeit sind die Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft. Der einzelne muß zugunsten der Gesamtheit auf egoistische Wünsche verzichten und sozial handeln. Dafür wird ihm aber auch dasselbe Recht, wie jedem anderen Mitglied der Gemeinschaft. Wer die drei Forderungen Ulpians honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue, erfüllt, kann dasselbe von jedem andern fordern. Er ist sogar dazu verpflichtet, da sonst die Allgemeingiltigkeit der sittlichen Normen untergraben wird. Wer in seinem Denken, Reden und Handeln sich den herrschenden Anschauungen unterwirft, der hat persönliche Ehre, den bürgerlichen Pflichten entsprechen bürgerliche Rechte, auf dem kategorischen Imperativ Kants beruht das Bewußtsein der Menschheitswürde. Diese Konsequenz verwirft Jesus auf das entschiedenste. Er stellt dem sittlichen Handeln das religiöse Handeln, der sittlichen Gesinnung die religiöse Gesinnung entgegen. Der Bestand der Gemeinschaft ist der Zweck des sittlichen Handelns. Selbstentäußerung ist soweit verlangt als dieser Zweck es erfordert. Für Jesus ist gerade die Selbstentäußerung das Wertvolle am sittlichen Handeln. Er fordert sie weit über die Grenzen hinaus, die zum Bestand des Rechtsstaates notwendig sind, er stellt Forderungen, deren Durchführung alles Recht und alles wirtschaftliche Leben vernichten würden. Ist die Sittlichkeit von Kant richtig bestimmt, ist das Handeln sittlich, dessen Maxime die Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, so ist gerade das, was Jesus dem Gesetz hinzufügt, unsittlich. Ich erinnere an den reichen Jüngling, der alles getan hat, was Gesetz und Propheten verlangen, der

alles, was er hat, verkaufen und den Armen geben soll; ferner an die Worte der Bergpredigt: „Ihr habt gehört, es ist gesagt: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: nicht dem Bösen widerstehen; sondern wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere. Und wer mit dir rechten und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel. Wer dich zu laufen nötigt eine Meile, mit dem gehe zwei.“ Der Gegensatz zwischen dem Bewußtsein „eine sittliche Persönlichkeit“ zu sein und der religiösen Grundstimmung findet ihren klassischen Ausdruck in der Erzählung von dem Pharisäer und dem Zöllner. Der Pharisäer stimmt mit Kant darin überein, daß das aufrichtige Streben nach sittlicher Vervollkommnung das Band ist, das den Menschen mit der Ewigkeit verbindet, der Zöllner übergibt sich willenlos der göttlichen Gnade. Der Sittliche will seinem Ich die höchste Vollendung geben, die auf Erden möglich ist, der Fromme gibt sein Ich auf, um Gott zu gewinnen, er verliert das zeitliche Leben, um ewiges Leben zu erhalten.

Auch die Vorstellung, daß Gott Strafrichter sei, verwendet Jesus zuweilen, stellt sie aber wie die gesamte Überlieferung in den Dienst seines religiösen Erlebens. Gott fragt beim Gericht nicht danach, ob alle Gesetzesparagraphen erfüllt sind, er führt nur äußerlich die in Wirklichkeit schon vorhandene Scheidung durch. Der bei ekstatischen Erregungen zu allen Zeiten und in allen Ländern wiederkehrende Gegensatz von Licht — Finsternis, Oben — Unten, Himmel — Hölle, Gott — Dämonen, Gnade — Sünde, tritt beim Endgericht in die Erscheinung. Nicht die im bürgerlichen Leben geehrten und geachteten sittlichen Persönlichkeiten werden am Hochzeitsmahl teilnehmen, sondern die Lahmen und Krüppel von den Straßen und Zäunen. Das Hochzeitskleid aber verleiht ihnen Gott.

Meine Ansicht von der Stellung Jesu zur Sittlichkeit läßt sich in folgender Weise zusammenfassen. Die Propheten deuten ihren ekstatischen Zustand nur als Berufung zur Predigt und verwenden ihn nicht zur Bestimmung ihres Inhalts. Nach Jesus ist nun das ewige Leben und nicht die Erfüllung des Gesetzes, Inhalt der Religion. Bestände nun zwischen Religion und Sittlichkeit auch keine innere Verwandtschaft, so würde Jesus trotzdem mit vielen anderen Volksanschauungen auch die beibehalten haben, daß der Fromme das Gesetz erfüllen müsse, ohne daß aber diese Forderung in seiner

Predigt sehr hervorgetreten wäre. Ich folgere das aus der zustimmenden Stellung, die Jesus nach einigen wenigen Stellen der Überlieferung zur nationalen Beschränkung der jüdischen Religion eingenommen hat. Das Gesetz könnte als neben der Reichspredigt fortbestehend gedacht werden. Luk. 16, 16 heißt es: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes. Von da an wird die frohe Botschaft vom Reich Gottes verkündet und jedermann drängt sich dazu. Es ist aber leichter, daß der Himmel und die Erde vergehe, als daß ein Häkchen vom Gesetze falle.“ Tatsächlich besteht nun aber eine Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit. Sie stimmen überein, indem sie beide Selbstverleugnung verlangen, sie unterscheiden sich, indem die Sittlichkeit bedingte, die Religion unbedingte Aufgabe des Ich fordert. Aus der Übereinstimmung folgert nun nicht, daß die Sittlichkeit als Wesen der Religion hingestellt werden kann. Das Wesen der Religion ist und bleibt das Kommen des Reichs. Wohl aber folgt daraus, daß der Fromme auch sittlich sein muß. Wer egoistisch handelt, liebt die Welt und nicht Gott, er sucht das Zeitliche und nicht das Ewige. Das Sittliche ist selbstverständliche Folge der Religion, es ist die Frucht am Baume der Religion. Bei der sittlichen Persönlichkeit wächst das Sittliche aus seinem Willen hervor, beim Frommen entsteht aus dem Innern die Religion und mit dieser ist auch das Sittliche als Begleiterscheinung gegeben. Das gilt aber nur von dem Teil der Sittlichkeit, der der Religion verwandt ist, der Selbstentäußerung und der selbstverleugnenden Liebe. Die anderen Bestandteile des Gesetzes können neben der Religion beibehalten werden, aber nicht mit ihr verschmelzen. Aus dem Gegensatz von Religion und Sittlichkeit folgt, daß die Sittlichkeit, wenn sie allein auftritt und nicht aus der Religion herausgewachsen ist, durch die Steigerung des Selbstgefühls in Gegensatz zur Reichspredigt tritt. Auch äußert sich eine solche Sittlichkeit anders als die religiöse Sittlichkeit, da sie Selbstverleugnung und Liebe nicht so unbedingt in den Vordergrund rücken wird. Ferner liegt ihr, da sie nicht aus dem Enthusiasmus hervorgeht, die Gefahr der nur äußerlichen Legalität näher, als der religiösen Sittlichkeit.

Die Überlieferung berichtet übereinstimmend, daß die Jünger das Werk Jesu nicht direkt fortsetzten. Der Anstoß zur Bildung der christlichen Gemeine erfolgte durch die Erlebnisse, die als Erscheinungen Christi und als Ausgießungen des Geistes Chriti ge-

deutet wurden. Die Berichte der Evangelien besitzen in ihren Einzelheiten keine Glaubwürdigkeit. Das eine aber steht fest, „daß diese Zeugen einen Augenblick erlebt haben, welcher sie mit der Gewißheit erfüllte, daß Jesu lebe und bei ihnen sei.“ (Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, S. 11.) Die Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi galt der ältesten Gemeine als die Grundtatsache des Christentums, nicht aber das geschichtliche Leben Jesu. 1. Kor. 15, 3 gibt Paulus eine kurze Zusammenfassung des von ihm gepredigten Evangeliums. „Ich habe euch überliefert in erster Linie, wie ich es selbst überkommen habe: daß Christus gestorben ist um unserer Sünden willen nach den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt ist am dritten Tag nach den Schriften, und daß er erschienen ist dem Kephas, dann den Zwölf. Hernach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von welchen die meisten noch leben, etliche sind entschlafen. Hernach erschien er dem Jakobus, dann den sämtlichen Aposteln, zuletzt aber von allen gleich als dem verkehrt Geborenen erschien er auch mir.“ Die Einzelheiten dieser Erscheinungen kennen wir nicht. Von dem Erlebnis des Paulus bei Damaskus wird berichtet, daß er ein helles Licht sah und in einen totenähnlichen Zustand verfiel. Vielleicht ist auch die Erzählung von der Verklärung Jesu hier heranzuziehen. Diese Erzählung war schon zu Lebzeiten des Petrus in der Gemeine verbreitet, muß also doch wohl auf irgend einem tatsächlichen Vorkommnis beruhen. Auch hier strahlt Gesicht und Gewand Jesu ein helles Licht aus, das die Augen blendete, während es von den Jüngern heißt „sie fielen auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr.“ In diesem Zustande erlebte Paulus seine Bekehrung und auch die anderen Jünger sind erst durch die Erscheinungen Jesu wirklich Christen geworden; denn vor der Ausgießung des Geistes waren sie es noch nicht.

Mit den Erscheinungen Christi sind aber die ekstatischen Erlebnisse nicht abgeschlossen. Gerade in diesen Erregungen besteht nach dem Zeugnis der ältesten Zeit das Wesen des Christentums. Der Geist Gottes oder der Geist Christi ist über die Gemeine ausgegossen. Bemerkenswerterweise wird für das religiöse Erleben fast nie ein Ausdruck gebraucht, der dasselbe als persönlichen Verkehr mit Gott oder mit Christus erscheinen läßt, auch der Ausdruck „das Reich kommt“ ist selten, die gewöhnliche Bezeichnung ist Geist Gottes oder ewiges Leben. Dieser Geist

offenbart sich im Frieden der Seele, im Jubel über die Errettung aus der Welt und der Macht der Dämonen, in der Gabe der Weissagung und der Prophetie, endlich im Zungenreden, einem Hervorsprudeln sinnloser Laute, die von Kundigen gedeutet wurden, und dem nicht zur Gemeine Gehörigen wie Wahnsinn erschienen. „Wenn ich mit der Zunge bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand schafft nichts dabei,“ sagt Paulus 1. Kor. 14, 14. In diesem Zustande erlebt der Gläubige das ewige Leben. Sie erheben sich darin über alles irdische Geschehen und den Tod und erleben ein zeitloses Sein in der Nähe der Gottheit. Der Besitz des Geistes Gottes enthält daher die feste Überzeugung, einer Welt der Ewigkeit anzugehören, in sich. Was jetzt der Gläubige in einigen Augenblicken ahnend erlebt, wird später einmal der dauernde Zustand sein. Diese Hoffnung galt als das wertvollste Kleinod des Christen, dadurch unterschieden sie sich von denen, „die keine Hoffnung haben“. So heißt es im 1. Petrusbrief (1, 3—5): „Gepriesen sei Gott der Vater unsers Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergezeugt hat zu lebendiger Hoffnung, durch die Auferstehung Jesus Christus von den Toten, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das aufgehoben ist im Himmel für euch, die ihr durch Gottes Kraft bewahrt werdet mittels des Glaubens zu dem Heile, das bereit ist zur Offenbarung in der letzten Zeit.“

Paulus ist die hervorragendste Gestalt in der ältesten Christenheit. Wir wissen von ihm, daß er sich in seiner Stellung zum Gesetz von den Jüngern unterschied, nicht aber in seiner Bestimmung dessen, was das Wesen des Christen ausmacht. Aus seinen Schriften läßt sich daher am besten erkennen, was die älteste Gemeine unter Religion verstand.

Für Paulus fällt Berufung zum Apostel und Bekehrung zusammen. Es ist in der Entwickelung hier das erstemal, daß zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied gemacht wird. Der Prophet fühlte sich durch ekstatische Erlebnisse berufen; der Inhalt seines Glaubens war aber durch die Überlieferung bestimmt. Er verlangte nicht, daß jeder Gläubige Gott in derselben Weise erleben sollte, wie er. Auch Jesus machte einen wohl erkennbaren Unterschied zwischen der Stellung, die jeder Fromme zu Gott einnehmen sollte, und der Stellung, die ihm als Sohn Gottes zukam. Paulus hält sich zwar auch für in besonderer Weise zum Apostel

berufen. Er fühlt sich aber nicht mehr in der Ausnahmestellung, wie die Propheten und Jesus. Er ist höchstens der Meinung, daß der Geist Gottes den Apostel in höherem Maße erfüllt, wie das einfache Gemeinmitglied, ohne daß in der Art des religiösen Erlebens zwischen beiden ein Unterschied besteht. Die ekstatische Erregung ist zur Frömmigkeit geworden. Der Inhalt der prophetischen Predigt war allgemein verständlich. Auch die, die ihre Forderungen ablehnten, wußten doch, was sie damit taten. Anders bei Paulus. Der im irdischen Leben Stehende ist völlig unempfänglich für die Botschaft von Christus. Sie erscheint ihm wie Narrheit und Torheit. Bei irdischen Dingen muß man etwas zuerst verstehen, dann kann man sich darüber entscheiden, ob man es annehmen will oder nicht. Beim Evangelium ist das Erleuchtetwerden vom Geiste Gottes, das Ergreifen des Heils und das Verstehen dessen, was die Worte Heil und Seligkeit besagen, ein und dasselbe. Der religiöse Zustand ist von Gott gewirkt, er ist völlig einzigartig und besitzt keine Analoga im irdischen Leben, durch die er dem Irreligiösen begreiflich gemacht werden kann. „Unser Evangelium ist verhüllt, aber verhüllt für die, die verloren sind, in denen der Gott dieser Welt den Sinn der Ungläubigen geblendet hat, daß kein Schall dahin dringt von dem leuchtenden Evangelium der Herrlichkeit des Christus, der da ist das Ebenbild Gottes. Denn der Gott, der da sprach: aus der Finsternis soll leuchten das Licht, ist es, der es in unseren Herzen tagen ließ zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitze Christus." (2. Kor. 4, 4, 6.) Die Übertragung des religiösen Zustandes ist daher nicht durch geschichtliche Überlieferung, durch Belehrung und Überredung zu erreichen. „Mein Wort und Verkünden stand nicht auf Überredungskunst der Weisheit, sondern auf dem Erweise von Geist und Kraft. Damit euer Glaube nicht stehe auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft." (1. Kor. 2. 4, 5.) „Was wir reden, ist Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, welche Gott verordnet hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt hat. Vielmehr gilt davon das Wort: was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist, denn der Geist erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen

Gottes. Unter Menschen — wer von ihnen kennt das Innere eines Menschen, als der Geist des Menschen, der in ihm ist? So hat auch noch niemand das Innere Gottes ergründet, als der Geist Gottes. Doch wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, um damit zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist, und davon reden wir auch nicht in Schulworten menschlicher Weisheit, sondern in solchen, wie sie der Geist lehrt, geistliche Sprache für geistliche Dinge."

Paulus hebt wiederholt hervor, daß keine Sprache das Geheimnis des Glaubens ausdrücken kann. Er ist über alle Vernunft, über alle Begriffe und über alle Sprachmittel. Um so wertvoller ist es, daß Paulus mehrfach genötigt war, aus polemischen Gründen darzulegen, was der Glaube nicht sei. Ich hebe drei Punkte hervor.

1. Der Glaube ist nicht etwas, das von der Überlieferung über das geschichliche Leben Jesu abhängt; denn der Glaube ist eine Kraft und Gabe Gottes, die dem Menschen unmittelbar geschenkt wird, ohne jede geschichtliche Überlieferung, wie es dem Paulus vor Damaskus erging. Wo Paulus von Christus spricht, ist es nicht der geschichtliche Jesus, der in Galiläa wanderte und lehrte, sondern der verklärte Christus, der ihm im Lichtglanz erschien, der Gestorbene und Auferstandene. Die Erscheinungen des Auferstandenen und die Ausgießung des Geistes Christi sind die Grundlagen der Religion. Die Tätigkeit Christi nach seinem Tode ist für den Gläubigen von Bedeutung; dagegen hebt Paulus mit aller Schärfe mehrmals hervor, daß er sich um das, was vor dem Tode Christi in Galiläa und Jerusalem getan und geredet worden sei, überhaupt nicht gekümmert habe. So heißt es Gal. 1: „Ich erkläre euch aber, Brüder, in betreff des Evangeliums, das ich verkündet habe, daß dasselbe nicht Menschensache ist. Habe doch auch ich es nicht von einem Menschen empfangen, noch durch Unterricht gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesus Christus. Als es dem, der mich von Mutterleibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, seinen Sohn an mir zu offenbaren, da wandte ich mich sofort nicht auch noch an Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging nach Arabia und kehrte dann wieder zurück nach Damaskus." In dem Tod und der Auferstehung Christi ist die Ewigkeit in die Zeit eingetreten.

Alles, was vorher liegt, auch das geschichtliche Leben Jesu, gehört zum irdischen Weltlauf, der jetzt abgetan ist. „So kennen wir von jetzt an niemand mehr nach dem Fleisch. Haben wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt, davon wissen wir jetzt nichts mehr. Darum, wo einer in Christus ist, das ist neue Schöpfung. Das alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden.“ (2. Kor. 5, 16—17.)

2. Der Glaube bedeutet bei Paulus nicht persönliches Vertrauen zu einem gütigen Gott, der alles zum Besten seiner Kinder lenkt, der sie tröstet und in allen Gefahren beschirmt und beschützt. Das findet seinen deutlichen Ausdruck in der Stellung, die Paulus zu Not, Krankheit und Tod einnimmt. Gelegentlich verwendet er allerdings die altjüdische Vorstellung, daß Gott der Gott des Trostes ist (2. Kor. 7, 7), und ebenso die Auffassung des Unglücks als Strafe und Zuchtmittel (1. Kor. 11, 30). Er zitiert sogar einmal aus dem alten Testament den Spruch: „Die Erde und ihre Fülle ist des Herrn.“ Nie stellt er aber diese Gesichtspunkte in den Mittelpunkt seiner Verkündigung, niemals ermahnt er die Leser seiner Briefe zum Vertrauen auf Gottes Vatergüte, und niemals spricht er von Gottes Vorsehung und Allmacht als dem Kernpunkt des christlichen Glaubens. Wenn Paulus ausführlich über Not und Unglück spricht, wendet er drei Beurteilungsweisen an, die unter sich und mit dem vorigen nicht in Einklang stehen.

a) Die Welt ist des Teufels und der Dämonen. Das Menschenleben ist ein Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis. Unglück und Not sind die Wunden, die dem Christen von dem Fürst dieser Welt geschlagen werden und mit Stolz weist Paulus auf die Narben hin, die er sich als Vorkämpfer im Streit erworben hat. „Bis zu dieser Stunde dürfen wir hungern und dürsten, in Blöße wandern und Schläge hinnehmen, ohne Heimat, uns plagen mit unserer Hände Arbeit. Wie der Kehricht auf der Welt, wie der allgemeine Auswurf sind wir geworden bis daher.“ (1. Kor. 4, 11, 12, 14.) In der Polemik gegen die Lügenapostel sagt Paulus (2. Kor. 11, 23 ff.): „Sie sind Christus Diener? So sage ich im Wahnwitz: ich noch mehr; mit zahlreicheren Beschwerden, zahlreicheren Gefangenschaften, mit Schlägen darüber hinaus, mit vielmaligen Todesnöten. Von Juden habe ich fünfmal die vierzig weniger eins empfangen, dreimal habe ich Rutenstreiche erhalten,

einmal ward ich gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, vierundzwanzig Stunden war ich der Wellen Spiel. Mit vielfachen Wanderungen, mit Gefahren von Flüssen, von Räubern, von meinen Leuten und von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Wüste, Gefahren auf der See, Gefahren unter falschen Brüdern, mit Mühen und Beschwerden, mit Nachtwachen vielmal, mit Hunger und Durst, mit Fasten vielmal, mit Kälte und Blöße.“ Kein Wort sagt Paulus davon, daß sein Glaube darin bestände, daß er das alles aus der Hand eines liebenden Vaters nähme, oder daß sein Gott eine feste Burg sei und aus aller Not helfe. Statt dessen sagt er in unmittelbarem Anschluß an die zitierte Stelle, was für ihn ein Höhepunkt des Christenlebens sei (2. Kor. 12, 2 ff.). „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren, ich weiß nicht: im Leib, oder außer dem Leib, Gott weiß es, bis zum dritten Himmel entrückt ward. Und ich weiß von demselben Menschen, daß er — im Leib oder außer dem Leib, das weiß ich nicht, Gott weiß es — in das Paradies entrückt ward, und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch wiedergeben darf.“

b) Mit Nachdruck hebt Paulus die allen ekstatischen Religionen gemeinsame positive Wertung des Leidens hervor. Das menschliche Ich muß in den Tod gegeben werden, damit der Geist Christi im Menschen lebe. Wo noch Selbstgefühl und Stolz ist, kann sich die überschwengliche Gnade der Gottheit nicht offenbaren. Körperliche Leiden sind das Siegel Christi am Leibe des Frommen. Die Aufgabe jeglichen Selbstgefühls ist Voraussetzung und Kennzeichen dafür, daß die Gottheit im Menschen wohnt. „Darum, damit ich mich nicht überhebe, ward mir ein Dorn ins Fleisch gegeben, ein Satansengel, mich ins Gesicht zu schlagen, damit ich mich nicht überhebe. Wegen dessen habe ich den Herrn dreimal angerufen, daß er von mir weichen möge. Und er hat mir gesagt: meine Gnade ist dir genug. Denn die Kraft kommt zur Vollendung an der Schwachheit. Gerne will ich mich darum vielmehr meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft des Christus auf mich niederlasse. Darum ist es mir wohl in Schwachheiten, unter Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Bedrängnissen, um Christus willen. Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark.“

c) Der Christ gehört nicht in das irdische Leben, sondern in die Ewigkeit. Besteht der Glaube in dem Vertrauen auf Gottes Vater-

liebe im irdischen Leben, so ist er sinnlos. „Wenn wir nichts haben als die Hoffnung auf Christus in diesem Leben, so sind wir die beklagenswertesten aller Menschen.“ So seufzt der Christ in Erwartung der Erlösung vom Leibe (Röm. 8, 23; 2. Kor. 5). „Täglich ist der Tod vor mir, so wahr ich mich euer rühmen darf, Brüder, in Christus Jesus, unserm Herrn. Habe ich in Ephesus nur von Menschen wegen mit den wilden Tieren gekämpft, was habe ich davon? Stehen die Toten nicht auf, so lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot.“ (1. Kor. 15, 31—33.) Aber angesichts der ewigen Herrlichkeit sind alle Leiden nicht vorhanden. Wie eine endliche Größe vor einer unendlichen verschwindet, so ist Freud und Leid der Erde etwas völlig Gleichgültiges verglichen mit dem ewigen Leben, das der Fromme in der Liebe der Gottheit erlebt. „Wer will uns scheiden von der Liebe des Christus? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? Wie geschrieben steht: Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe. Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch irgend welche Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgend ein anderes Wesen, uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn.“ (Röm. 8, 35 ff.)

3. Religion und Sittlichkeit sind nach Paulus ganz verschiedene Dinge. Da ich darauf bei der Besprechung der Stellung des Paulus zum Gesetz zurückkomme, fasse ich mich hier kurz. Unter Gesetz versteht Paulus im allgemeinen nicht das jüdische Ritualgesetz, sondern das Sittengesetz. Röm. 2, 14 sagt er: Wenn denn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz sagt, so sind die, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz, zeigen sie ja, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis dazu gibt und die Gedanken hinüber und herüber teils verklagen, teils auch entschuldigen.“ Es ist nun das Hauptthema der Briefe des Apostels, daß der Mensch nicht durch des Gesetzes Werke, nicht durch sittliches Tun die rechte Stellung zu Gott bekommt, sondern nur durch die Gnade. Dabei ist es nicht seine Meinung, daß der Mensch sich durch Unsittlichkeit den Weg zu Gott versperrt habe und die Gnade nur in

der Aufhebung dieser Schranke besteht. Gnade ist für Paulus nur ein Name für den religiösen Zustand, für das von den Christen erlebte ewige Leben; er wendet dafür das Wort Gnade an, wenn die Passivität des menschlichen Ich hervorgehoben werden soll, wodurch jener Zustand als eine von Gott kommende Kraft erscheint. Gnade und Sittlichkeit sind zwei so verschiedene Begriffe, daß Paulus mehrfach das Problem erörtert, ob mit der Religion der Gnade ein unsittliches Leben vereinbar sei (Röm. 6, 1), und die Frage aufwerfen kann: „Ist das Gesetz Sünde?“ (Röm. 7, 7), d. h. „trennt sittliches Handeln den Menschen von Gott?“

Ich gehe zu der begrifflichen Deutung über, die Paulus den religiösen Erregungen gab. Paulus betrachtet die Religion nicht als Zusatz und Vervollkommnung des irdischen Lebens, sondern als Gegensatz. Bei Jesus hieß dieser Gegensatz Geld — Gott, irdisches Reich — himmlisches Reich. Nicht eine Besserung, sondern eine Änderung des Sinnes bedeutet der Übergang von dem einen zum anderen. So besteht nach Paulus das von Christus gebrachte Heil darin, daß die Menschen befreit werden „aus dieser gegenwärtigen bösen Welt“. Der gegenwärtigen Welt steht die zukünftige gegenüber. An anderer Stelle wird der Gegensatz bezeichnet als der Gegensatz von zeitlich und ewig, sichtbar und unsichtbar. „Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ist ewig.“ (2. Kor. 4, 18.) Sichtbar und unsichtbar bedeutet aber nicht den modernen Gegensatz von Geist und Natur, den das damalige Denken nicht kannte. Am nächsten steht er dem platonischen Gegensatz der Sinnenwelt und der Ideenwelt, doch beruht die Verwandtschaft nicht auf Entlehnung, sondern aus der Abstammung beider Begriffe aus dem allen primitiven Völkern bekannten Gegensatz zweier Welten, während der Mensch ein Doppelwesen ist und beiden angehört, oder doch angehören kann. Die Anwendung moderner Denkmittel macht ein Verständnis von vornherein unmöglich. Dasselbe kann nur aus der intellektuellen Situation der Naturvölker gewonnen werden. Bei allen primitiven Völkern treffen wir nun die Vorstellung, daß der Mensch in zwei Formen existieren kann, als lebendiger Organismus und als Schattenwesen. In beiden Formen besitzt er leibliche Existenz, doch ist das körperliche Dasein des Schattens nicht mehr an alle Bedingungen des zeit-räumlichen Daseins gebunden. Diesen Gegensatz verwendet nun Paulus zur Erläuterung des großen Gegensatzes, auf den ihn

sein religiöses Erleben geführt hatte. Er nennt ihn den Gegensatz von Fleisch und Blut und von Geist. Fleisch und Blut ist der lebendige irdische Leib, und nicht tote Materie. Statt dessen kann daher auch direkt Seele gesagt werden, worunter etwas der Lebenskraft ähnliches zu verstehen ist, nicht der psychologische Begriff Seele. 1. Kor. 15, 44ff. heißt es: „Es wird gesät ein seelischer Leib, auferweckt ein göttlicher Leib. So gut es einen seelischen Leib gibt, gibt es auch einen geistlichen. So steht auch geschrieben: so ward der erste Mensch Adam zu lebendiger Seele. Der letzte Adam zum lebendig machenden Geist. Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der Irdische ist, so sind auch die Irdischen; und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen.“

Diese uralten Begriffe des primitiven Denkens füllte nun Paulus durch seine religiösen Erlebnisse mit neuem Inhalt. Dabei ist daran zu erinnern, daß das antike Denken die Idee des subjektiven seelischen Vorgangs noch nicht besaß. Nicht nur Träume, Phantasiebilder und Erinnerungen waren objektive Vorgänge, sondern auch das abstrakte Denken war subjektiv und objektiv zugleich. Wie nach allgemeiner Ansicht beim Sehen das wirkliche Bild eines Baumes in uns und der wirkliche Baum beide existieren, so auch beim Denken die Begriffe in uns und die Ideen außer uns. Wie das Sehen nur die Aufnahme eines realen Objektes in uns bedeutet, so ist auch das Denken die Aufnahme einer realen Idee. Jedes subjektive Geschehen ist Anteilnahme an einem äußeren Vorgang. Beim Sehen, Hören und Tasten nehmen wir Anteil an der Sinnenwelt, beim Denken an der Ideenwelt. Paulus kennt nun zwei ganz verschiedene Bewußtseinszustände, den Zustand des gewöhnlichen Bewußtseins, in dem das Ich mit seinen auf Hab und Gut gerichteten Wünschen sich betätigt und den Zustand des religiösen Bewußtseins, wo alles, was das irdische Leben bietet, verschwindet oder doch ganz wertlos erscheint, wo das Ich aufhört und ein neues unsagbares Dasein anhebt. Diese Zustände waren für ihn nur die Teilnahme an zwei ganz verschiedenen Welten, die er mit Hilfe der sich ihm darbietenden Denkmittel bestimmte.

In den Dienst der Deutung seiner religiösen Erlebnisse stellte er nun auch die Mythologie und Sage des jüdischen Volkes. Das Reich des Geistes ist das Reich Gottes, Fleisch und Blut untersteht der Herrschaft der Dämonen. Beide bekämpfen sich in der Menschenwelt. Zuerst siegten im Sündenfall die dämonischen Gewalten. Da trat Christus auf den Kampfplan und besiegte durch seinen Tod und seine Auferstehung Tod und Teufel. Wie nun das Glaubensleben des Christen nichts anderes ist als eine Anteilnahme am Reich des Geistes und am ewigen Leben, so ist die Bekehrung, das Herausgerissenwerden des einzelnen aus der Welt und das Versetztwerden in das ewige Leben, die Anteilnahme an Tod und Auferstehung Christi. Das ekstatische Erlebnis hat zwei Seiten, wie schon oft hervorgehoben. Negativ betrachtet ist es das Verschwinden des Ichbewußtseins, das Aufhören der zeit-räumlichen Welt, positiv betrachtet ist es Universum und Ewigkeit. Beides identifiziert Paulus mit Tod und Auferstehung Christi. Die Annahme der Identität eines objektiven und subjektiven Vorgangs wird heute zuweilen Mystik genannt. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß eine derartige Mystik, wie sie in der Lehre von den Sakramenten enthalten ist, nur der Überrest einer allgemein verbreiteten Richtung des primitiven Denkens ist. Es sind die Inseln, die von einem früheren Festland übriggeblieben sind, die vielleicht bald von der Flut verschlungen sein werden, aber als Zeugen einer uralten Geistesperiode andere Beachtung verdienen als mitleidiges Achselzucken. Ich erläutere das Gesagte durch Zitate. „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? So sind wir aber mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen (denn wenn wir so in seines Todes Bild hineingewachsen sind, so wird das auch mit seiner Auferstehung geschehen) in der Erkenntnis, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde Sklaven seien." (Röm. 6, 3—6.) „Ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus." (Gal. 2, 20.) „So viel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen." (Gal. 3, 27.) Ihr aber seid nicht im Fleisch zu Hause, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch

wohnt: wer aber Christus Geist nicht hat, der ist nicht sein. Ist aber Christus in euch, so heißt es beim Leibe: tot, um der Sünde willen." (Röm. 8. 9, 10.) Wenn das ekstatische Erlebnis nichts anderes ist, als Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi, so ist erst durch dies objektive Ereignis die Möglichkeit der religiösen Erregung, die Loslösung von der Welt und des Seins bei Gott gegeben. „Unser Wahn ist die Liebe Christus, mit dem Schlusse: einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben; für alle gestorben ist er, auf daß die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist." (2. Kor. 5, 15.)

Insofern der religiöse Zustand als Annahme des durch Tod und Auferstehung Christi dargebotenen Heiles erscheint, bezeichnet ihn Paulus auch als Glauben an Jesus Christus. Dieser Ausdruck findet sich fast nur in der Polemik gegen die jüdische Sittlichkeitsreligion. Die letztere wird in dem geschriebenen Gesetz, die christliche Religion in der geschichtlichen Tatsache des Todes Christi als objektiv vorhanden gedacht. Nie hat aber das Wort Glaube bei Paulus die Bedeutung, daß der Fromme auf Grund eines geschichtlichen Vorgangs das persönliche Vertrauen zu Gott hat, daß seine Sünden vergeben sind. Glauben, vom Geist erfüllt sein, das ewige Leben haben bedeuten sachlich durchaus dasselbe. Es sind durchaus unpersönliche Zustände, deren charakteristisches Merkmal das Schwinden des Selbstgefühls, das Sterben des Ich ist. Nur an Stellen, wo Paulus die jüdischen Gesetzesvertreter durch Zitate aus dem alten Testament mit ihren eigenen Waffen schlagen will, braucht er dem alten Testament entlehnte Ausdrücke, die wie bei der Berufung auf Abraham ihrem ursprünglichen Sinn nach ein persönliches Vertrauensverhältnis bedeuten; dagegen geschieht das niemals, wenn Paulus ohne Bezugnahme auf das alte Testament die Grundgedanken seiner Predigt entwickelt. Da nun Paulus das alte Testament mit größter Willkür umdeutet, kann der Inhalt der Paulinischen Verkündigung nur aus der von ihm selbst geprägten Terminologie, nicht aber aus den exegetisch richtig gedeuteten alttestamentlichen Zitaten erschlossen werden, die Paulus selbst ganz in seinem Sinne umdeutete.

So wenig das Paulinische Christentum eine Neubelebung der vorprophetischen Religion ist, in der das Volk sich des Schutzes und der Hilfe seines Gottes vertrauensvoll getröstete, so wenig

enthält es persönliche Beziehungen zu Christus. Christus ist das Prinzip des neuen Lebens. Die Ausdrücke Christus lebt in mir, ich bin vom Geist erfüllt, ich habe das ewige Leben, beziehen sich auf denselben psychologischen Vorgang. Tod und Auferstehung Christi sind die Objektivationen des subjektiven Vorgangs der Bekehrung, der verklärte Christus die Objektivation des vom Geist Erfülltseins. Die Paulinische Christologie ist nur eine Beschreibung des ekstatischen Erlebnisses. Jede geschichtliche Überlieferung von der Person Jesu lehnt er ab, mit Ausnahme der Einsetzung des mit seinem Tode zusammenhängenden Herrenmahls. Die zitierten Herrenworte verschwinden nach Zahl und innerer Bedeutung völlig gegen die Zitate aus dem alten Testament. Das geschichtliche Leben Jesu hat nur den Zweck, den Tod zu ermöglichen.

Die geschichtliche Bedeutung der Paulinischen Theologie liegt nicht in seiner Christologie, worin er sich von den anderen Aposteln wohl nicht wesentlich unterschied, sondern in seiner klaren Erkenntnis des Gegensatzes des Christentums als Religion der Gnade von der jüdischen Sittlichkeitsreligion. Er hält zwar an der überlieferten Lehre fest, daß alle irdischen Güter und ebenso alles sittlich Gute im letzten Grunde auf Gott als seinen Ursprung hinweise. Ebensowenig aber wie das Streben nach irdischen Glücksgütern deswegen Religion ist, ebensowenig ist es das Streben nach der sittlichen Vollkommenheit. Religion ist nur das Erleben der göttlichen Gnade, der Besitz des Geistes Gottes. Wer diesen Geist besitzt, der hat die Anwartschaft auf äußeres Glück, das eine nahe Zukunft bringen wird, der ist auch sittlich vollkommen; denn nicht er handelt mehr, sondern der Geist, der an Stelle seines alten Ich getreten ist. Wenn die Erfahrung dem zuweilen zu widersprechen scheint, so kommt das nur daher, daß der Geistbesitz im gegenwärtigen Zeitlauf noch kein vollkommener ist. Es besteht ein völliger Parallelismus zwischen Paulus und den Schriftpropheten. Die alte Volksreligion lehrte, daß Gott unbedingt der Trost und Helfer der Seinen sei, die ihm gläubig vertrauen. Das Volk kann unbedingt auf seine Vaterliebe trauen, die alles Böse abwenden und alles Gute erwirken wird. Die Propheten hielten daran fest, nur durfte nach ihnen nicht jeder Gott vertrauen, sondern nur der sittlich Handelnde. Irdisches Glück ist nicht unbedingt von Gott zu erwarten. Gott will nicht

Vertrauen auf seine Güte, sondern sittliches Handeln. Sittliches Handeln ist das Primäre, Glück und Segen das Sekundäre in der Religion. Nach Paulus ist nun auch das sittliche Handeln sekundär. Das erste ist der Geistbesitz, alles andere, auch das sittliche Handeln, fällt dem Frommen zu. Ebensowenig wie nach den Propheten Gott durch kultische Handlungen zu erreichen ist, ebensowenig nach Paulus durch sittliches Handeln, und zwar nicht deshalb, weil kein Mensch sittlich vollkommen sein kann, sondern weil der Weg an und für sich nicht zu Gott führt. Die Bedeutung des Gesetzes wird von Paulus in folgender Weise aufgefaßt. Der fundamentale Gegensatz, von dem Paulus immer ausgeht, ist der Gegensatz des Lebens im Fleisch und des Lebens im Geist. Das Leben im Fleisch oder, wie wir heute sagen würden, das bürgerliche und wirtschaftliche Leben ist nicht identisch mit Unsittlichkeit, sondern bedeutet zunächst nur das Leben ohne Gott, in dem der Mensch alle Kraft und Aufmerksamkeit auf irdische Ziele richtet. Die unmittelbare Folge dieses Lebens ist nun aber die Unsittlichkeit, da das wirtschaftliche Leben ohne Egoismus, Streit und Rücksichtslosigkeit undenkbar ist. Da gab Gott den Menschen das Gesetz. Nicht in der Absicht, die Menschheit dadurch zu sich zu führen, sondern um ihnen zu zeigen: So müßte Euer Leben sein, wenn ihr die rechte Stellung zu Gott hättet. Den Menschen sollte es klar werden, daß sie von Gott abgefallen seien, daß das Leben in Fleisch und Blut Gottesferne ist, daß Unsittlichkeit Sünde ist. So kommt Paulus zu der paradoxen Lehre, daß das Gesetz die Sünde geschaffen habe. „Was wollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Nimmermehr. Aber die Sünde wäre mir nicht zur Erkenntnis gekommen, wenn nicht durch das Gesetz.“ (Röm. 7, 7.) Ich erläutere diesen Gedanken an einem Beispiel. Einem Reisenden werde gesagt: Wenn Du Dein Ziel erreicht und den Berg bestiegen hast, wirst Du die ganze Landschaft, Städte, Flüsse und Hügel sehen. Wenn der Betreffende nun in der Ebene herumreist und alle die Ortschaften, die er sehen soll, einzeln besucht, wird er nie das Ziel erreichen. Erstens wird er auch mit der größten Mühe nie alles das sehen, was er sehen sollte, und wenn das auch erreichbar wäre, dann wäre doch sein Tun nur ein grobes Mißverständnis. Kümmert er sich dagegen gar nicht um diese Einzelheiten und besteigt den Berg, so hat er mit einem Male alles das,

worum er sich vorher vergeblich bemühte. Vorher arbeitete er sich an einer unnützen Aufgabe ab; er konnte dabei nur zu der Erkenntnis kommen, daß er auf einem ganz falschen Wege sei. So ist das Gesetz nicht der Weg zu Gott, sondern nur das Mittel, um die Gottesferne zu erkennen. „Darum, weil aus Gesetzes Werken nicht gerechtfertigt werden soll vor ihm, was Fleisch heißt. Denn, was durch das Gesetz kommt, ist Erkenntnis der Sünde.“ (Röm. 3, 19—21. Vgl. auch 5, 12ff.) Wie der Reisende die Ebene verlassen und den Berg besteigen muß, so muß der Mensch das Irdische aufgeben und sich zu Gott erheben, er muß sein Fleisch in den Tod geben und die Gnade erfassen, er muß mit Christus gekreuzigt werden und mit ihm auferstehen. (Eph. 2, 1—10.) Erst wenn der Reisende den Berg bestiegen hat, kann er die gesamte Landschaft übersehen. Vorher blieb er an Einzelheiten hängen, er konnte Großes und Kleines, Wichtiges und Unwichtiges nicht unterscheiden. So erkennt auch nur der, der den Geist hat, den wahren Willen Gottes, den Kern des Gesetzes. Dieser Kern ist aber bei Paulus wie bei Jesus die selbstverleugnende Liebe, also der Teil der Sittlichkeit, der mit dem religiösen Leben innerlich verwandt ist: „Wer den Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt.“ (Röm. 13, 8.) Mehr noch als Zungenreden und Weissagen ist die Liebe der Beweis für den Besitz des Geistes (1. Kor. 13). In dieser Erkenntnis der religiösen Sittlichkeit hat Paulus mit viel größerer Schärfe als Jesus und seine Jünger alles Tun, das nicht unmittelbar aus dem ekstatischen Zustand folgt, besonders alle rituellen Vorschriften, als nicht zur Religion gehörig, abgelehnt.

Das Wort, durch das Paulus seine Stellung zum geschichtlichen Jesus charakterisiert: „Haben wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt, davon wissen wir jetzt nichts mehr,“ kann als Motto über die unter dem Namen des Johannes bekannten Schriften gesetzt werden. Johannes ist fest überzeugt, die absolute Wahrheit zu besitzen. Wie aber nach Goethe die Wahrheit über die Natur nicht mit Hebeln und Schrauben, sondern nur durch unmittelbare Offenbarung der Natur gewonnen werden kann, so sucht Johannes nicht die Wahrheit durch Quellenkritik zu finden, sondern er ist überzeugt, sie unmittelbar zu erleben. Kein anderer der neutestamentlichen Schriftsteller war so frei von historischer Belastung und niemand hat so einfach und klar den

Grundgedanken des Christentums formuliert. Diesem Umstand ist es wohl zu verdanken, daß Johannes zu allen Zeiten der Lieblingsschriftsteller religiös erregter Kreise war. Johannes unterscheidet zwei Bewußtseinszustände. Der Mensch kann im Licht oder in der Finsternis leben, in der Wahrheit oder in der Lüge, in Gott oder der Welt. Das Leben in der Welt ist das gewöhnliche Menschenleben. Eine begriffliche Definition dessen, was Leben in Gott heißt, gibt Johannes ebensowenig wie irgend ein anderer religiöser Schriftsteller. Im Gegenteil hebt Johannes beständig hervor, daß der in der Welt lebende gar nicht in der Lage ist, zu begreifen, was das Leben in Gott sei. Alle Versuche, es ihm klar zu machen, stoßen auf grobe Mißverständnisse. Der Besitz des ewigen Lebens, das Schauen des Lichts, das Wandeln in der Wahrheit ist nun für Johannes kein rein subjektiver Vorgang. Auch in seinen Schriften ist überall das charakteristische Merkmal des antiken Denkens, die Einheit von subjektiven und objektiven Vorgängen zu bemerken. Das religiöse Erlebnis des Frommen ist zugleich eine objektive Macht. Wie die Ideen Platons hypostasierte Begriffe, so ist Christus für Johannes das objektiv gedachte religiöse Erlebnis. „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen: und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.“ (1, 4.) „Dies aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt, als das Licht.“ (3, 19.) „Ich bin das Licht der Welt; wer mir folget, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben.“ (8, 1.) „Noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, daß euch nicht Finsternis überfalle.“ (12, 35.) „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brote ißt, wird er leben in Ewigkeit.“ (6, 51.) „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ (14, 6.) Im 1. Johannesbrief (1, 5) wird der Inhalt des Evangeliums in den Worten zusammengefaßt: „Und dies ist die Kunde, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden, daß Gott Licht ist.“ In Christus ist das ewige Licht in die finstere Welt eingetreten. Der Gläubige wendet sich zum Licht, der Ungläubige kehrt ihm den Rücken und starrt weiter in die Finsternis. Mit der völligen Einheit des Subjektiven und Objektiven hängt es zusammen, daß

die Ausdrücke „das ewige Leben haben“, „im Lichte wandeln“, „an Jesus Christus glauben“, denselben seelischen Zustand bedeuten. „Der an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben.“ (3, 36.) „Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und glaubt an ihn, ewiges Leben habe.“ (6, 40.) Jesus ist nicht Mensch unter Menschen, sondern er ist Vertreter eines dem Menschenleben entgegengesetzten Prinzips. „Ihr seid von drunten her, ich bin von droben her. Ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt.“ (8, 23.) Auch ein gelehrter Mann kann daher Jesus nicht verstehen. Auch wenn beide dieselben Worte gebrauchen, meinen sie damit grundverschiedene Dinge. Das führt das Gespräch mit Nikodemus dem Leser des Evangeliums vor (3, 3—8). Antwortete Jesus und sagte zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wenn einer nicht von oben her geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen. Sagt zu ihm Nikodemus: wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er denn in den Leib seiner Mutter zum zweitenmal eingehen und geboren werden? Antwortete Jesus: wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich der Himmel eingehen. Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist. Wundere dich nicht, daß ich dir gesagt habe: ihr müßt von oben her geboren werden. Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist. Antwortete Nikodemus und sagte ihm: wie kann dies geschehen? Antwortete Jesus und sprach zu ihm: du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?“ Dasselbe große Mißverstehen kehrt in der Erzählung von der Samariterin wieder und sogar die Jünger machen sich dessen schuldig (14, 8). Vor dem Tode Jesu — derselbe wird im wesentlichen in Paulinischem Sinne gewertet — können sie noch nicht das volle Licht schauen. Erst nach seinem Tode wird der Geist über sie kommen. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen. Das sagte er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ (7, 37—39.) Vor seinem Tode verheißt Jesus den Seinigen den Geist, durch den sie die volle Ver-

einigung mit der Gottheit erlangen werden. „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich im Vater und ihr in mir und ich in euch.“ (14, 20.)

Ich füge noch einige Bemerkungen über die weitere Entwickelung an. Aus der bisherigen Darstellung ergeben sich ohne weiteres die Konflikte, die die alte Kirche durchkämpfen mußte. Die Deutung der religiösen Erlebnisse erfolgte mit Hilfe der überlieferten heidnischen und jüdischen Vorstellungen. Unter Judentum verstehe ich dabei Gesetz und Propheten, unter Heidentum die altisraelitische von den Propheten bekämpfte Religion. Nach derselben ist Gott der Demiurg, der Schöpfer und Erhalter der Welt. Er ist seinen Verehrern blutsverwandt und gönnt ihnen in seiner Vaterliebe alles Gute. Er gibt gut Wetter zur Ernte, segnet den Bürgerfleiß und verleiht den Sieg in der Schlacht. Nach der jüdischen Auffassung ist Gott Gesetzgeber und Richter, er belohnt und straft; nach der christlichen ist er Licht und ewiges Leben. Nach der ersten Auffassung ist Gott als Person gedacht, nach der zweiten als sittliche Weltordnung, nach der letzten ist er das Absolute, das Universum, die Ewigkeit. Schon im zweiten Jahrhundert lehnte eine weitverbreitete Richtung in Fortentwickelung Paulinischer Gedanken die überlieferten heidnischen und jüdischen Elemente auf das Entschiedenste ab. Zur äußeren Betätigung und zur sprachlichen Fixierung der inneren Erlebnisse wählten die Gnostiker vielfach orientalische Mysterien und Begriffe der griechischen Spekulation. Trotzdem haben sie das Neue, das das Christentum brachte, reiner dargestellt als die siegende Kirche, die nun ihrerseits, durch die Polemik gezwungen, die Bedeutung Gottes als Weltschöpfer und Richter viel mehr in den Vordergrund rückte, als dies von Paulus und Johannes geschehen war. Eine Religion, die sich auf das ekstatische Moment beschränkt, kann nicht als Weltkirche bestehen, sondern nur als Orden wie der Buddhismus. Mit der starken Betonung jener heidnisch-jüdischen Elemente mußte daher die Kirche, falls sie ihren Gehalt nicht völlig verlieren sollte, eine Institution schaffen, in der der Enthusiasmus der ältesten Zeit gepflegt bzw. wiedererweckt wurde. Diesem Zwecke diente das Mönchstum. Daß die Kirche trotz aller Konzessionen das Wesen der Religion beibehalten hat, ersehen wir aus dem Dogma. Die intellektuelle Situation, aus der dasselbe entstanden ist, schildert Harnack

in folgender Weise (Dogmengeschichte, 2. Aufl., S. 146): „Das im Christentum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d. h. Vergottung einerseits, seliger Genuß Gottes andererseits), die sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die unauflösliche Verbindung mit ihm zukommt; das Christentum ist die Religion, die vom Tode befreit und den Menschen zum Anteil am göttlichen Leben und Wesen per adoptionem führt. Die Erlösung wird als die Aufhebung des natürlichen Zustandes durch eine wunderbare Umbildung aufgefaßt (Vergottung ist der Zentralglaube); das religiöse Heilsgut wird von dem sittlich Guten bestimmt unterschieden und demgemäß bleibt der Versöhnungsgedanke rudimentär; für den gegenwärtigen Zustand wird nur ein vorläufiger Heilsbesitz (Berufung, Erkenntnis Gottes und des Heils, Sieg über die Dämonen, unterstützende Mitteilungen Gottes, Genuß der Mysterien) vorausgesetzt."

Die zweite Schwierigkeit bestand in der sprachlichen und begrifflichen Fixierung des Inhaltes der Religion. Diese Aufgabe ist der Natur der Sache nach unlösbar. Die Kirche benutzte zu dem Zweck die jüdische Mythologie, Begriffe des römischen Rechts und der griechischen Philosophie. Die jüdische Mythologie war völlig ungeeignet. Ihre Verwendung ist daher nur geschichtlich zu erklären. Ihre Hauptbegriffe, so der eines persönlichen Gottes, wurden so umgestaltet, daß der Ursprung kaum mehr erkennbar ist. Das Ens realissimum der scholastischen Theologie gleicht mehr dem Absoluten Hegels als dem liebenden und zürnenden Gott des alten Testamentes. Das geeignetste Material zur Dogmenbildung bot die griechische Spekulation. In ihren Begriffen war das ekstatische Erleben, der Aufschwung aus der Sinnenwelt, bereits zum Ausdruck gekommen. Das religiöse Erleben ist in seiner psychischen Grundlage von jeder nationalen Bedingtheit frei, ebenso wie Hunger, Durst und Geschlechtsliebe. Die Form, in der es sich betätigt, ist durch die jeweiligen Kulturverhältnisse bedingt, sie kann daher wechseln, ohne daß der Inhalt sich ändert; ebenso wie die wirtschaftlichen Verhältnisse sich ändern können, während das treibende Motiv, der Hunger, dasselbe bleibt. Die Entwickelung der Dogmen- und Kirchengeschichte ist

nach meiner Meinung völlig kontinuierlich und ohne den Begriff des Abfalls und des Mißverständnisses der ältesten Zeit begreifbar. Die Begriffe des persönlichen, seine Kinder liebenden Vaters, des Reiches und des Messias waren nicht so geeignet den frommen Zustand zu beschreiben wie die Begriffe der griechischen Philosophie, sie traten daher allmählich zurück, ohne jedoch ganz zu verschwinden, wie das bei den Gnostikern der Fall war. Auch kann ich nicht finden, daß die Dogmenbildung eine Intellektualisierung der Religion war. An Stelle des inneren Erlebens soll das abstrakte Denken getreten sein. Die Dogmengeschichte lehrt ja gerade, daß bei allen wichtigen Problemen, dem kosmologischen, christologischen und anthropologischen die sich darbietende rationale Form des Dogmas abgelehnt wurde. Das Dogma ist nicht durch vernünftiges Denken zu fassen. Es ist der Ausdruck eines inneren Geschehens, das über aller Vernunft ist, daher muß es irrational sein. Credo quia absurdum. In Zeiten, denen der religiöse Sinn fehlte, war allerdings die formelle Verwandtschaft des Dogmas mit der Philosophie der Anlaß, das Christentum als Philosophie zu werten. Damit war aber jederzeit das Bestreben verbunden, das Dogma zu rationalisieren und den irrationalen Charakter, über den die Schöpfer des Dogmas eifrig wachten, zu entfernen.

Eine Geschichte der Religion — Religion als inneres Erlebnis gefaßt — gibt es nicht, ebenso wenig wie es eine Geschichte des Hungers gibt. Dagegen gibt es eine Geschichte der wirtschaftlichen Verhältnisse und ebenso eine Geschichte der begrifflichen Deutungen des religiösen Erlebnisses und der Verfassung der Gemeinschaften, die durch Zusammenschluß der Frommen entstanden sind. Da erhebt sich die Frage, warum der Hunger nach dem Ewigen zu bestimmten Zeiten — in Indien zur Zeit Buddhas, im Abendland am Anfang unserer Zeitrechnung — so stark hervorgetreten ist, während er in anderen Zeiten fast zu verschwinden scheint, so daß die Formen, die das religiöse Leben geschaffen hat, unverstanden und mißdeutet werden. Ist die religiöse Anlage als rudimentärer Überrest einer uralten Zeit allen Menschen gemeinsam, ist sie also nicht durch Nachahmung übertragbar, sondern nur durch Vererbung, so kann es nur von den äußeren Verhältnissen abhängen, ob sie latent bleibt und wie so viele körperliche und seelische Rudimente im Laufe des Lebens gar nicht bemerkt

wird, oder ob sie durch starke Entwickelung die gesamten Kräfte der Organismen absorbiert. Die Variationen zwischen den Individuen können die Folgen verschieden starker Beanlagung sein. Bei jeder Tiergattung kommen vereinzelte Exemplare vor, die in die Formen der Vorfahren zurückfallen, ohne daß eine äußere Ursache bemerkbar ist. So zeigt auch die Völkerkunde, daß bei allen Völkern einzelne zur Ekstase geeignete Individuen vorhanden sind. Ein gleichmäßiger Rückfall etwa zur Farbe der Vorfahren findet aber bei den Tieren nur bei Veränderung der äußeren Verhältnisse z. B. bei der Domestikation statt. Ebenso wird das allgemeine Anwachsen ekstatischer Zustände in irgend einer Zeit durch äußere Umstände veranlaßt sein.

Diese äußere Bedingung sehe ich in der Entwickelung des Individualismus aus dem Kollektivismus. In alter Zeit war der Einzelne lediglich ein Glied seines Stammes. Von dem Stamm erhielt er Nahrung und Kleidung, sein Handeln, Denken und Fühlen wurzelte in der Gemeinschaft. Der Mensch glich nicht einer selbständigen Pflanze, sondern dem Zweig eines Baumes. Durch die Entwickelung des wirtschaftlichen Lebens vom Kommunismus zum Privatbesitz und infolge politischer Ereignisse, die die alten Verbände zertrümmerten, ohne dafür vollwertigen Ersatz zu bieten, sah sich das Individuum auf sich selbst gestellt. Dazu sind aber auch bei dem heutigen Stande der Kultur die meisten Menschen völlig unfähig. Den in der Wirklichkeit nur annähernd vorhandenen ganz auf sich selbst stehenden Menschen nennt man Übermenschen. Auch zur römischen Kaiserzeit verfolgte ein Teil der Gebildeten ein ähnliches Ziel. Die Stoa konstruierte ein Menschheitsideal, nach dem das Individuum sich von allem unabhängig fühlt und die Befriedigung des Daseins nur in sich sucht. Die meisten suchten aber nicht das Ich im Strudel des Lebens zu festigen, sondern suchten in anderer Weise sich mit den veränderten Lebensverhältnissen auseinanderzusetzen. 1. Völlige Aufgabe des Ich in der Ekstase und Vereinigung mit dem Universum. Wenn die Höhepunkte der Verzückung auch nur selten sind und auch nicht allen zuteil werden, so erzeugt diese geistige Richtung doch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem anderen Dasein, das die Not und die Qualen des Ichs nicht kennt. Daraus folgt das Gefühl der Befreiung aus den unerträglichen Leiden der irdischen Existenz. 2. Der alte auf Blutsverwandtschaft

beruhende Stammesverband wird künstlich erneuert, indem die Individuen sich zu einem Bruderbund zusammenschließen. Der Einzelne fühlt sich wieder als Glied eines Leibes, als Rebe am Weinstock. Der einzelne findet in der Gemeinschaft Hilfe, Trost und Teilnahme, er sieht in ihr die absolute Autorität, die sein Handeln und Denken bestimmt. Der enge Zusammenschluß der Gemeinen in der ältesten Zeit und die daraus sich entwickelnde absolute Autorität der Kirche verhalfen dem Christentum vielleicht noch mehr als das ekstatische Moment zum Sieg. Die alte Kirche fühlte sich selbst — und wohl mit Recht — als direkte Fortsetzung des alten jüdischen Stammesverbandes. Sie befriedigte bei ihren Angehörigen die Bedürfnisse, die als psychischer Niederschlag aus der Zeit des Kollektivismus sich erhalten hatten. 3. Auch wenn das Ich sich nicht völlig aufgeben will und auch nicht mehr die Fähigkeit hat, ganz in der Gemeinschaft aufzugehen und sich deren Autorität zu unterwerfen, so ist es im allgemeinen doch nicht stark genug, um selbständig im Weltgetriebe sich behaupten zu können. Wenn die eigenen Kräfte versagen, braucht es Hilfe, wenn ein Unglück eintritt, Trost, um sich im Gefühl der eigenen Schwäche aufrecht erhalten zu können. Es sucht diese Hilfe im Zusammenhang mit einer überweltlichen Macht, der er sich vertrauensvoll hingibt. Auf dieser Stufe ist die Religion nicht mehr Aufhebung des Ich, sondern Stärkung des Ich oder, wie Ritschl treffend das Wesen des Protestantismus definiert, Sicherung des Selbstgefühls vor der Welt. Das Christentum hat die Elemente dieser Auffassung als Erbe des altisraelitischen Jahvedienstes in sich aufgenommen und mit Erfolg gegen den Gnostizismus verteidigt, trotz der Spannung, die zwischen den Lehren „Gott ist Welterhalter“ und „Gott erlöst aus dieser bösen Welt“ bestehen. Ohne die Überreste der altisraelitischen Volksreligion war das Christentum als Staatskirche unmöglich. Auch die von der griechisch-römischen Kultur unberührten Barbaren faßten das Christentum wohl nicht als Erlösungsreligion, sondern als Verehrung des stärksten aller Götter auf. Immerhin hielt die Kirche das Ideal hoch. Die Gottheit, deren Herrlichkeit nur der Mönch und der Heilige verstand, wurde vom Volk weggerückt und diesem zur Hilfe bei schlechtem Erntewetter, bei Krankheit des Viehs usw. die Schar der Heiligen übergeben. Der Protestantismus lehnte, wenigstens im Prinzip, alles ab, was zur Aufhebung des Ich hinführt. Er

sucht nur noch Hilfe und Stärkung des Ich in den Nöten des Diesseits. Die Vereinigung mit der Gottheit und die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche lehnte er ab. Gott selbst übernahm wieder das Weltregiment und die Heiligen, ihres Dienstes enthoben, verschwanden. Der Protestantismus kann in seiner Diesseitigkeit und Lebensfreudigkeit als direkte Fortsetzung der altisraelitischen Religion aufgefaßt werden, wenn man von dem Unterschied absieht, daß dort Jahve nur Gott des Volks, nicht des Einzelnen ist. Von diesem Unterschied abgesehen besteht aber große Übereinstimmung. Die Kernlieder des Protestantismus könnten auch bei einem Höhenfest um 900 v. Chr. gesungen worden sein. Jahve war für Israel eine feste Burg, eine gute Wehr und Waffen. Durch Nichts auch nicht durch Übertretung der göttlichen Gebote wird dies Vertrauensverhältnis zerstört. Gott steht dem zur Seite, der ihm vertraut. Der Prophet bekämpft diese Lehre der Volksreligion mit den Worten: „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiß gelten wie Schnee? Wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle sein?“ Luther eignet sich in seiner Übersetzung die Meinung der Gegner des Propheten an: „Wenn deine Sünden auch blutrot sind, will ich sie doch wie Wolle machen.“ Nach Ansicht der Propheten bildet die Unsittlichkeit eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und dem Menschen. Die Bedeutung Christi besteht nun darin, diese Kluft ausgefüllt zu haben. Das Evangelium mit seiner Verkündigung, daß Gott gnädig ist, und dem, der ihm vertraut, die Sünde vergibt, neutralisiert die prophetische Predigt, so daß die Religion auf den vorprophetischen Standpunkt zurückversetzt wird. Von Erlösung aus der Welt ist im Protestantismus gar keine Rede mehr, er verlangt nur eine Versöhnung mit Gott, dem Gesetzgeber. Gnade bedeutet nicht einen elementaren psychischen Vorgang, sondern die Aufhebung der Folgen der menschlichen Unsittlichkeit. Das Ideal protestantischer Frömmigkeit beschreibt die Confessio Augustana (XXVII, 49, 50) mit folgenden Worten: „Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei.“ Der vermeintliche Zusammenhang dieser Lehre mit dem Paulinis-

mus beschränkt sich auf die Stellen, in denen Paulus bei seiner mehr als kühnen alttestamentlichen Exegese Abraham zum Vertreter seiner Lehre machen will. Die dabei verwendeten alttestamentlichen Zitate, auf die die protestantische Theologie sich beruft, beschreiben sehr gut die vorprophetische israelitische Frömmigkeit, stehen aber mit dem Paulinismus ebensowenig im Zusammenhang, wie die Erzählung von Hagar, die Paulus auch in seiner Beweisführung benutzt.

Ich habe im Vorstehenden nur das schildern wollen, was der Protestantismus Neues brachte, nicht die tatsächliche Frömmigkeit des einzelnen Protestanten. Nur wenige, am wenigsten Luther selbst, haben wie Ritschl ihre Religion auf die genannten Punkte reduziert. Luthers Dämonenglaube, sein Chiliasmus, vor allem aber sein und seiner Nachfolger Festhalten am Dogma beweisen das Gegenteil. Die Vertreter der neueren Theologie befinden sich über die Bedeutung des Dogmas zum großen Teil in völligem Irrtum. Eine sich historisch nennende Auffassung des Christentums, nach der das ganze Christentum mit Ausnahme einiger theologischen Professoren des 19. Jahrhunderts ein großer Abfall, Mißverständnis und Irrtum ist, richtet sich selbst. Wenn durch 2000 Jahre das Dogma für den Kern des Christentums galt, so wird das wohl auch wahr sein. Die Menschen früherer Jahrhunderte waren doch auch nicht so auf den Kopf gefallen, daß sie in dem, was ihnen das Wichtigste im Leben war, Wesentliches und Unwesentliches nicht unterscheiden konnten. Ich bin der Meinung, daß das Dogma den Sinn der neutestamentlichen Schriften viel besser zum Ausdruck bringt, als alles was die historische Schule mit ihren exakten Methoden zutage gefördert hat. Quellenkritik allein tut es nämlich nicht, ein klein wenig eigene Religion ist unbedingt nötig. Gerade stark religiöse Kreise, denen eine Intellektualisierung ihres Innenlebens sehr fern liegt, haben jederzeit das Dogma als Ausdruck ihrer inneren Erlebnisse anerkannt und ich meine, wenn Jesus heute auferstände, würde er im Dogma von den zwei Naturen sein wirkliches Selbstbewußtsein besser formuliert finden als in all den Bänden, die den Titel „Leben Jesu“ führen.

---

5. Kapitel.

Ekstase und Realitätsbegriff.

Um die Bedeutung der Ekstase in der Metaphysik darzulegen, bin ich genötigt, weiter auszuholen und auf die Entwickelung des Begriffes der Realität einzugehen. Die Metaphysik ist ja im Grunde nichts anderes als die Untersuchung, welchen Begriffen und Vorstellungen nur scheinbare und welchen wahre Realität zuzusprechen ist. Ich wiederhole dabei teilweise Ausführungen, die ich bereits an anderer Stelle veröffentlicht habe.[1])

Meine Theorie der Ekstase beruht auf der Annahme, daß vor der Teilung des Bewußtseinsinhaltes in Ich und Außenwelt entwickelungsgeschichtlich ein Zustand angenommen werden muß, der noch völlig einheitlich war, in dem die Wahrnehmung noch nicht von dem Bewußtsein der Handlung getrennt war. Es ist der psychische Zustand des instinktmäßig handelnden Tieres, bei dem die die Sinnesorgane treffenden Reize noch nicht zu Bildern einer Außenwelt verarbeitet werden, sondern unmittelbar die Handlung als Reaktion auslösen. Auf der höchsten Stufe der Organismen trennten sich die Wahrnehmungen von den Handlungen und schlossen sich zu einer Einheit innerhalb des Bewußtseins, zur Außenwelt zusammen. Einen Bewußtseinszustand, der zur Außenwelt gehört, etwa die Wahrnehmung eines Baumes charakterisieren wir im Gegensatz zu irgend einer Begierde als objektiv oder real. Jeder psychische Vorgang, den wir heute Wahrnehmung, Vorstellung, Phantasiebild usw. nennen, besitzt ursprünglich den Charakter der Realität. Darin liegt scheinbar ein Widerspruch gegen

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 123. S. 172ff.

das Bewußtsein des modernen Menschen. Wir sind geneigt anzunehmen, eine Vorstellung sei an sich nur ein subjektiver Vorgang wie etwa ein Gefühl. Nur einem sehr beschränkten Teil unserer Vorstellungen, nämlich den eigentlichen Wahrnehmungen, verleihen wir außerdem den Charakter der Objektivität. Demgegenüber ist von verschiedenen Seiten[1]) darauf hingewiesen worden, daß jeder Vorstellung an sich der Charakter der Realität zukommt und daß wir bei den sogenannten rein subjektiven Vorstellungen wie den Phantasiebildern, durch einen begleitenden Bewußtseinsprozeß die Realität verneinen. Ist die Aufmerksamkeit völlig auf eine Vorstellung konzentriert, so daß begleitende Bewußtseinsvorgänge ausgeschlossen sind, so ist jedes Phantasiebild völlig real, Im entgegengesetzten Falle müßte in der Hypnose jede Wahrnehmung als subjektive Vorstellung aufgefaßt werden. Der Reiz der erzählenden Dichtung beruht teilweise darauf, daß wir während des poetischen Genusses in den ursprünglich menschlichen Zustand zurückfallen und jede Vorstellung für Realität halten, indem wir die Korrektur, die wir im gewöhnlichen Leben ausführen, unterdrücken.[2])

Es läßt sich nun auch geschichtlich und ethnographisch nachweisen, daß der Begriff der subjektiven Vorstellung erst ein sehr spätes Produkt der menschlichen Kulturentwickelung ist. In der älteren griechischen Philosophie treffen wir noch überall die Annahme, daß jeder Begriff und jede Vorstellung Realität besitzt. Erst bei den Stoikern findet sich der Begriff der subjektiven Vorstellung klar formuliert.[3]) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Stoiker diesen Begriff geschaffen haben. Derselbe war für das Bewußtsein der damaligen Zeit bereits vorhanden. Die Idee der subjektiven Vorstellung ist überhaupt nicht als Produkt des theoretischen Nachdenkens gefunden worden, sondern ist das natürliche Produkt der psychischen Entwickelung. Erst in jener Zeit war aber diese Entwickelung so weit gediehen, daß sich jener Begriff dem Theoretiker als psychische Tatsache aufdrängte, während die früheren Philosophen die durch den Mangel jenes Begriffes bedingten Schwierigkeiten in einer für das moderne

---

[1]) Taine, Verstand. 2. Teil. 1. Buch. 2. Kap. Wundt, System der Philosophie. 1889. S. 90 ff.

[2]) Groos, Spiele des Menschen. S. 164 ff.

[3]) Windelband, Geschichte der Philosophie. 1900. S. 163.

Denken wunderlichen Weise zu bewältigen versuchten. Völlig fehlt der Begriff, worauf Tylor und Spencer vielfach hinweisen, dem heutigen Wilden. Jede Vorstellung, jeder Begriff, jede Wahrnehmung ist für ihn ohne weiteres real. Die Frage, ob eine Vorstellung real oder vielleicht nur eine Sinnestäuschung sei, versteht er gar nicht. Seiner Kategorientafel fehlt die Idee der rein subjektiven Vorstellung völlig. Denken und Sein, percipi und esse, bedeuten für ihn dasselbe. Die Trennung unserer Vorstellungen in rein subjektive und in objektiv-subjektive ist nun aber keine theoretische Liebhaberei des modernen Menschen, sondern ist von der größten praktischen Bedeutung. Wie konnte die Menschheit sich überhaupt im Kampf ums Dasein erhalten, wenn sie zwischen Träumen, Phantasien, Erinnerungsbildern und Halluzinationen einerseits und der Wirklichkeit andererseits keinen Unterschied machte? Tatsächlich findet sich nun aber auch bei allen Völkern eine Scheidung innerhalb des Vorstellungskomplexes des Bewußtseins. Diese Trennung erfolgt aber nicht an der Stelle, wo wir heute die Grenze ziehen, und auch nicht nach demselben Gesichtspunkt; doch leistet sie im wesentlichen dieselben praktischen Dienste. Für uns bedeutet Realität soviel wie Existenz. Sein ist der kontradiktorische Gegensatz von Nichtsein. Entweder existiert ein Ding oder es existiert nicht. Tertium non datur. Für das primitive Denken sind alle Vorstellungen real. Dafür werden aber verschiedene Grade und Arten der Realität unterschieden. Ein Ding kann mehr oder weniger real sein als ein anderes. Am bekanntesten ist diese Unterscheidung aus der platonischen Philosophie. Je allgemeiner ein Begriff, desto mehr Realität hat er. Die Idee des Tieres besitzt höhere Realität als die Idee des Pferdes. Neben den verschiedenen Graden unterscheidet das primitive Denken aber auch qualitativ verschiedene Arten des Seins. Das Echo und das von einem Menschen gesprochene Wort, ein Mensch und sein Schatten oder Spiegelbild, der im Wachen und der im Traum gesehene Baum, die Wahrnehmung eines Menschen und das Erinnerungsbild eines Gestorbenen — alle diese Vorstellungen sind real. Bei manchen Völkern auf primitiver Kulturstufe finden sich nur wenig Ansätze der Differenzierung des Begriffes der Realität; auf höherer Kulturstufe dagegen werden die verschiedenen Arten der Realität scharf formuliert. Auf Grund meiner Untersuchung bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die

auf den ersten Blick verwirrend große Zahl von Realitätsqualitäten sich auf zwei Gruppen zurückführen läßt. Innerhalb derselben bestehen zwar noch Verschiedenheiten, doch sind dieselben gering gegen den Gegensatz, der diese beiden Gruppen voneinander trennt. In der ältesten Fassung ist es der Gegensatz des Greifbaren und des Nichtgreifbaren, der sich allmählich in den Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen umwandelte.

Auf Vollständigkeit macht die folgende Zusammenstellung keinen Anspruch. Auch begnüge ich mich da, wo ausführliche Arbeiten bereits vorliegen, mit einem kurzen Hinweis.

1. Sinnestäuschung.

Der Begriff der Sinnestäuschung ist eine geistige Errungenschaft, die dem primitiven Denken fehlt. Ich beschränke mich hier auf die wichtigste Klasse derselben, nämlich die durch das Auge vermittelten Täuschunegn. Wie die tierische Entwickelung lehrt, ist der Tast- und Bewegungssinn der älteste Vermittler zwischen dem Ich und der Außenwelt. Bei den höheren Organismen wird derselbe durch das Auge ergänzt. Die elementarsten räumlichen Begriffe beruhen sämtlich auf dem Tast- und Bewegungssinn. Entfernung ist physiologisch das Maß der Muskelanstrengung, um eine Strecke entweder mit dem ganzen Körper oder mit einem Organ desselben zurückzulegen. Analoges gilt von den Begriffen Lage, Gestalt, Form. Auge und Tastsinn sind beim Menschen so eng assoziiert, daß uns im allgemeinen das Auge genügt, um jene Begriffe zu erzeugen. Die Gesichtsempfindungen sind aber, wenn wir von den Farben absehen, nur Anweisungen auf den Tastsinn. Wir können mit dem Auge die Gestalt und Größe von Gegenständen erkennen, die wir nicht unmittelbar berühren. Das Auge ist ein Fernetaster, durch den wir unseren Aktionsradius verhundertfachen. Mit diesem Vorteil sind aber Nebenwirkungen verbunden, die unzweckmäßig sind und im Interesse der Erhaltung der Art beseitigt oder doch unschädlich gemacht werden mußten. Es gibt Gesichtswahrnehmungen, denen die gewohnte Beziehung zum Tastsinn fehlt. Treffen Lichtreize mein Auge, die die Vorstellung eines Astes erregen, so ist mit dieser Vorstellung die Erwartung verbunden, daß die betastende Hand einen Widerstand erfahren werde. Was ich Gestalt und Form des Astes nenne, ist eine Anweisung an den Tast- und Bewegungssinn. Fehlen nun aber in einem besonderen Falle alle Druck-

empfindungen, wie es der Fall ist, wenn ich nach dem Spiegelbild des Astes im Wasser greife, so ist jene Anweisung trügerisch. Wir sprechen in diesem Falle von einem Bilde, in anderen analogen von Illusionen, Halluzinationen, Sinnestäuschungen. Sind wir einmal im Zweifel, ob wir einen Körper sehen, oder eine Illusion haben, so greifen wir nach dem Gegenstand. Was man mit Händen greifen kann, das existiert nach unserer Meinung, das andere, das nur sichtbar aber nicht tastbar ist, ist Schein und Trug. Der primitive Mensch weiß nicht, was Sinnestäuschung und subjektive Vorstellung ist und doch zwang ihn das Gebot der Selbsterhaltung, in seinem praktischen Handeln zwischen dem Ast und dem Spiegelbilde zu unterscheiden. Beide existieren für ihn. Der Ast gehört für ihn zu der Welt, deren Eigenschaften er kennt. Er kann ihn nach seinem Willen als Brennmaterial oder Keule verwenden. Das Bild dagegen ist seinem Willen nicht unterworfen, es verschwindet und verändert sich ohne sein Zutun und gehört nicht in den Bereich der Dinge, die er betasten und bearbeiten kann. Es gehört zu einer nicht greifbaren, übersinnlichen Welt. Träumt jemand, einen Menschen zu umarmen und findet beim Erwachen ein Kopfkissen in seinen Armen, so sagen wir, es war ein Traum, eine subjektive Vorstellung. In alter Zeit sagte man, der Mensch hat sich in das Kopfkissen verwandelt, oder, er ist verschwunden und hat das Kissen untergeschoben. Da aber dies Verhalten unseren sonstigen Erfahrungen widerspricht, so gehört er zur übersinnlichen Welt. Sehen wir auf einer Wiese eine menschliche Gestalt, die sich beim Näherkommen in Nebel auflöst, so waren wir das Opfer einer Täuschung, unsere Phantasie hat uns einen Streich gespielt, wir hatten eine Illusion. Früher war das anders. „Ein Fischer ging früh vor Tage hinaus zu fischen, fand aber zu seinem Ärger einen, der ihm zuvorgekommen war. Wie er näher kam, ward die Gestalt immer dünner und loser und zuletzt wie ein Nebel und wie er hinsah, war sie ganz fort. Das war der Wassermann gewesen.“ (Herrmann, Deutsche Mythologie S. 157.)

Die folgenden Erscheinungen fallen zum Teil ebenfalls unter den Begriff der Sinnestäuschung, erfordern aber ihrer Bedeutung wegen eine besondere Besprechung.

2. Rauch, Nebel, Gas.

Der Rauch ist sichtbar, ohne greifbar zu sein. Er kann, in

dichte Wolken geballt, ganz den Gesichtseindruck eines festen Körpers hervorrufen. Er zergeht aber in den Händen und unterscheidet sich überhaupt wesentlich von den festen Körpern. Er entsteht aus nichts, dringt in geschlossene Räume ein, wechselt beständig seine Gestalt und Größe und verschwindet in nichts. Es ist nun auffallend, daß in allen Mythologien vom ersten Anfang bis zum Spiritismus der Gegenwart den zur übersinnlichen Welt gehörigen Personen und Gegenständen ein physikalisches Verhalten zugeschrieben wird, das wir noch heute am Rauch und den Gasen studieren können. Haben die übersinnlichen Dinge einmal die Eigenschaft fester Körper, so gilt das nur als eine vorübergehende Verwandlung, wie bei den Göttern Homers, die um Ilion kämpften, oder den sich materialisierenden Spirits. Wo die übersinnlichen Wesen den Charakter der Cartesianischen nicht ausgedehnten Substanz des Geistes angenommen haben, wird das Verhalten der Gase noch als Bild der Wirkungen des Geistes verwendet, so z. B., wenn die christliche Gemeinde das Wehen des Geistes Gottes verspürt. In jedem mythologischen System, das in genügend ursprünglicher Form vorliegt, um unter diesem Gesichtspunkte untersucht werden zu können, tritt dieser physikalische Charakter deutlich hervor. Man mag die Vorstellungen der Polynesier oder Griechen, der Indianer oder Hindus nehmen, überall sind die Götter, Ahnengeister und Dämonen „gasförmige Wirbeltiere“. Ich beschränke mich darauf, auf einige wohlbekannte Tatsachen hinzuweisen. Die Seelen Verstorbener, die Gespenster und Teufel haben bis auf den heutigen Tag die Eigenschaft des Rauches bewahrt. Ihm verdanken sie ihre Farbe, weißgrau oder schwarz, ihr Kommen und Gehen durch Ritze und Schlüssellöcher, ihre im Mittelalter so oft betätigte Vorliebe für den Weg durch den Schornstein und andere Eigentümlichkeiten mehr. Odysseus schildert den Geist seiner Mutter in folgender Weise:

> Ich aber, bewegt in dem innersten Grunde des Herzens
> Wollte die Schattengestalt der entschlafenen Mutter umfangen.
> Dreimal stürzt ich hinan und wollte sie liebend umfassen,
> Dreimal mir von den Händen hinweg, wie Schatten und Traumbild,
> Flog sie.

Von dem der Penelope von Athene gesandten Traumbild, das auch „das dunkele Schattengebilde“ genannt wird, heißt es:

Also das Bild und schwebte vorbei an dem Riegel der Pforte
Schwindend in wehende Luft.

Im 23. Buch der Ilias wird von der Erscheinung des Patroklus im Traume des Achilles erzählt:

Also der Held und streckte nach ihm die verlangenden Arme,
Doch nicht konnt er ihn fassen. Wie Rauch schwand unter die Erde
Schwirrend die Seele hinab.

Erst vor 300 Jahren ist der Begriff und das Wort Gas entstanden. Damals wurde das Gas endgültig in die sinnliche, d. h. greifbare Welt aufgenommen. Daß es in Wirklichkeit nicht greifbar ist, erklärt die Kinetische Gastheorie damit, daß die festen Körperchen, aus denen es besteht, so klein sind, daß die menschlichen Hände sie nicht betasten können. Dasselbe gilt von den festen Körpern oder den Wassertröpfchen, die, in einem Gas suspendiert, diesem das Aussehen von Rauch und Nebel geben. Da Rauch und Nebel sichtbar sind, spielen sie in der Mythologie die Hauptrolle. Ruhende reine Luft ist unsichtbar und existiert daher für den primitiven Menschen nicht. Nur die bewegte Luft wird im Atem und Wind wahrgenommen. Da sie aber nicht greifbar sind, so gehören sie zur übersinnlichen Welt. Nach Cicero (Tusc. I, 26) sind die Götter luftartig, „das göttliche Wesen ist frei von erdigen und flüssigen Stoffen". Derselbe Autor versichert, daß luftartig und beseelt dasselbe sei (Tusc. I, 18, spirabilem, id est animalem) und behauptet von der Seele, daß sie aus einem feurigen Hauch bestehe. Der jüdische Gott, dessen Name Jahve „er weht" bedeutet (Wellhausen, Isr. Gesch. S. 25), blies dem Menschen lebendigen Odem ein, sein Prophet Elias suchte ihn im Brausen des Sturmes und im Säuseln des Windes und noch am Pfingsttage kündigte er sein Kommen durch ein Brausen an, das das ganze Haus erfüllte.

Im allgemeinen lassen sich drei Stufen der Entwickelung unterscheiden. Die niederste ist der Rauch- und Nebeltypus. Er findet sich bei niedrig stehenden Völkern und im Spiritismus. Auf der nächsten Stufe besteht die übersinnliche Welt aus unsichtbarem Gas. Zur Untastbarkeit kommt hier die Unsichtbarkeit. Die übersinnlichen Wesen sind aber noch räumlich lokalisiert und ausgedehnt. Wenn Platon seine Ideen immateriell nennt, so

spricht er ihnen nur den festen und flüssigen Zustand ab; daß er sie aber räumlich ausgedehnt dachte, geht aus einigen Stellen unzweifelhaft hervor. Sie gleichen in dieser Beziehung den mathematischen Figuren. Auf der dritten Stufe fällt auch die Ausdehnung fort, was Descartes zuerst scharf formulierte, wenn sich auch ein Überrest alter Anschauungen in der räumlichen Lokalisation des Geistes noch bei ihm hielt. Damit ist aus dem Gas Geist (spiritus, pneuma, ruach) geworden, ein Begriff, der völlig inhaltslos wäre, wenn er nicht im Lauf der Entwickelung Eigenschaften angenommen hätte, die nichtphysikalischer Natur sind.

Ich füge aus Tylor (Anfänge der Kultur I, 448ff.) weitere Belege für das Gesagte an. „Die Tonganesen stellten sich die menschliche Seele als den feineren oder mehr luftförmigen Teil des Leibes vor, der denselben plötzlich im Moment des Todes verläßt, etwa vergleichbar dem Duft einer Blume gegenüber dem festeren vegetabilischen Gewebe. Die grönländischen Geisterseher haben uns die Seele geschildert, wie sie ihnen in ihren Visionen zu erscheinen pflegte: sie ist bleich und weiß und, wenn man sie angreifen will, fühlt man nichts, weil sie kein Fleisch und Bein und Sehnen hat. Die Cariben dachten sich die Seele nicht so immateriell, daß sie unsichtbar wäre, aber doch subtil und dünn wie einen geläuterten Körper. Wenn wir uns zu höheren Rassen wenden, so können wir die Siamesen als Beispiel von einem Volke anführen, nach dessen Vorstellung die Seelen aus einer feinen Materie, die sich dem Auge und dem Gefühl entzieht, bestehen oder an einen sich schnell bewegenden luftförmigen Körper gebunden sind. In der klassischen Welt wird als Meinung Epikurs angegeben, daß die, welche die Seele für unkörperlich halten, albern reden, denn sie könnte nichts tun oder leiden, wenn sie so beschaffen wäre. Unter den Kirchenvätern bezeichnet Irenaeus die Seelen als unkörperlich im Vergleich mit sterblichen Leibern, und Tertullian erzählt eine Vision oder Offenbarung einer montanistischen Prophetin, in welcher dieselbe die Seele unkörperlich, dünn und leuchtend, von luftiger Farbe und menschlicher Gestalt gesehen hatte."

„Wie Wuttke sagt, haben die Geister der Toten für den europäischen Bauer eine nebelhafte und verschwommene Körperlichkeit, denn sie haben so gut Leiber wie wir, nur von anderer Art. Sie essen und trinken, können verwundet, ja selbst getötet

werden. Aber niemals ist die alte Lehre bestimmter ausgesprochen, als von einem modernen spiritualistischen Schriftsteller, welcher bemerkt: „Ein Geist ist keine immaterielle Substanz; im Gegenteil ist der Geisterorganismus aus Materie zusammengesetzt, in einem sehr hohen Grad der Läuterung und Verdünnung.“

3. Schatten.

Die Eigentümlichkeit, sichtbar aber nicht tastbar zu sein, besitzt der Schatten ebenso wie Rauch und Nebel. Er wurde daher bei allen Naturvölkern in übereinstimmender Weise zur übersinnlichen Welt gerechnet, wie aus dem Beweismaterial hervorgeht, das sich in den Werken von Tylor, Spencer u. a.[1]) in Fülle aufgehäuft findet. Ich verweise ferner auf die Überreste dieser alten Anschauung, die sich im Aberglauben und der Rechtsprechung höher kultivierter Völker finden. Die ursprüngliche Anschauung scheint gewesen zu sein, daß der Schatten der Teil des Menschen ist, der zur übersinnlichen Welt gehört. Nach dem Tode existiert der Schatten eine Zeitlang oder dauernd fort. Es ist dabei daran zu erinnern, daß die Seele des Menschen, die nach Ansicht der Naturvölker den Menschen überlebt, nicht die Summe der geistigen Funktionen ist und der überlebende Schatten erinnerungs- und gefühllos ist. Diese Tätigkeiten sind Funktionen des Leibes und verschwinden im Tode oder, nach einer verbreiteten Anschauung, wenn der Leib ordnungsgemäß bestattet ist. Erst nach dem Blutgenuß erlangen die Schatten Homers ihr Gedächtnis. In späterer Zeit werden den Seelen freilich vielfach geistige Fähigkeiten zugeschrieben. Der Schatten wird dann nur noch als Symbol oder Bild des Zustandes der Seele benutzt. Es ist eine häufige Erscheinung, daß das, was eine aufgeklärte Zeit als Symbol betrachtet, ursprünglich das Wesen der Dinge war. Ich hebe hervor, daß mir nur daran gelegen ist, die Tatsache festzustellen, daß der Schatten ursprünglich ein übersinnliches Wesen ist, d. h. daß er für ein reales, wenn auch nicht greifbares Ding gehalten wurde. Die Motive, die diesem Schattenwesen eine wichtige Rolle in den mythologischen Systemen erteilten, lasse ich unberücksichtigt. Wir haben es hier nur mit der erkenntnistheoretischen Seite zu tun. Die Menschen lernten, daß der Schatten

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur. I, S. 423 ff. Spencer, System der Philosophie. III, 1 S. 343 ff.

sich für ihr praktisches Handeln anders verhalte wie ein fester Körper, daß er bei Betastung keinen Widerstand entgegensetzt und nicht festgehalten werden kann. Der moderne Mensch weiß, daß die Gesichtswahrnehmung des Schattens für ihn im allgemeinen ganz bedeutungslos ist; er beachtet ihn überhaupt nicht. Wird durch irgend einen Umstand seine Aufmerksamkeit darauf gelenkt, so tut er die Erscheinung mit dem Worte „Schatten“ ab, womit im Grunde nur gesagt ist, daß dieselbe bekannt ist und keine weitere Beachtung verdient. Es ist eine optische Erscheinung ohne gegenständliche Bedeutung. Die Rubrik „optische Erscheinung“ fehlte der Kategorientafel des Urmenschen, für ihn ist der Schatten real; denn er wird wahrgenommen und percipi bedeutet für ihn esse. Die unzweckmäßigen Folgen, die die Gleichstellung dieser Wahrnehmungen mit festen Körpern verursachen würden, vermied er durch Zuzählung des Schattens zur nicht greifbaren oder übersinnlichen Welt. Die verschiedene Wertung des Schattens einst und jetzt geht auch daraus hervor, daß Schattenvorführunngen, die heute nur dem Spiel und Scherz dienen, bei primitiven Völkern ursprünglich religiöse Bedeutung haben.

4. Bilder.

Nach der griechischen Sage begann die darstellende Kunst mit den Bemühungen die Umrisse des Schattens festzuhalten. Aber auch wenn es nicht nachweisbar ist, daß zwischen dem Schatten und den Bildern entwickelungsgeschichtlich ein Zusammenhang besteht, so beweist die Verwendung der Bilder beim Kultus und im Zauberwesen, daß ihnen ursprünglich Realität zugeschrieben wurde. Dasselbe geht aus den Berichten der Reisenden hervor, die mit Hilfe des photographischen Apparates ethnographische Studien machen wollten. Auf einer intellektuellen Stufe, die dem Schatten selbständige Realität zuschreibt, kann es gar nicht erwartet werden, daß der so komplizierte Begriff des Bildes eines Gegenstandes erkenntnistheoretisch bewältigt wird.

Unter der Überschrift Sinnestäuschung habe ich bereits einen Fall erwähnt, den wir heute mit dem Begriff „Bild“ abtun, während das primitive Denken das Vorhandensein eines übersinnlichen Wesens annimmt. Sehen wir in einen großen Spiegel, dessen Ränder wir nicht beachten, plötzlich hinein, so ist der erste Effekt genau derselbe, als wenn wir die gespiegelten Gegenstände wirklich wahrnähmen. Die Korrektur, die wir durch die Worte

„Spiegel“, „Bild“, nachträglich vornehmen, ist uns dann deutlich bewußt. In anderen Fällen erfolgt die Korrektur infolge häufiger Übung viel schneller und kommt nicht gesondert zum Bewußtsein. Man verwechsle das nicht mit einer physikalischen Erklärung der Erscheinung. Dieselbe ist dem Durchschnittsmenschen ebenso unbekannt wie gleichgültig. Das Wort „Spiegelbild“ hat für ihn keine wissenschaftliche, sondern eine praktische Bedeutung. Ebensowenig wollte sich der Wilde die Erscheinung des Astes im Wasser durch Annahme eines Doppelwesens erklären, sondern er sah den Ast, und deshalb existierte er für ihn. Daß er ihn der Kategorie der nicht greifbaren Körper zuzählte, war in diesem Falle unstreitig zweckmäßig. Die natürliche Auslese hat es offenbar erreicht, daß nur solche Menschen erhalten blieben, die die Bilder zu den übersinnlichen Wesen rechneten. Mag diese Erklärung nun richtig sein oder eine andere, jedenfalls ist, wie die ethnographische Forschung lehrt, überall dasselbe Resultat, die Zuordnung des Bildes zur übersinnlichen Welt, erreicht worden.

Auf der ältesten Stufe gilt das Bild selbst für ein übersinnliches Wesen. Auf der zweiten ist das Bild der Wohnsitz eines unsichtbar gedachten übersinnlichen Wesens oder steht zu einem solchen in geheimnisvoller Beziehung. Das niedere Volk in katholischen Gegenden schwankt noch heute zwischen beiden Auffassungen. Wenn die Maria in Einsiedel nicht hilft, dann tut es vielleicht ein anderes Gnadenbild der Gottesmutter. Auf der dritten Stufe ist das Bild Symbol für das Unsichtbare, auf der vierten fällt in der Theorie die Beziehung zum Übersinnlichen weg; das Bild entfesselt aber noch Gefühle, die der Andacht, dem Aufschwung zum Überirdischen, Himmlischen nahe verwandt sind. Auf der letzten ist das Bild Nachahmung der Wirklichkeit.

Die letzte Stufe findet sich nur auf den Höhepunkten der Kultur, d. h. in der Gegenwart, wenn dieselbe von der Renaissance an gerechnet wird, und in der griechisch-römischen Welt. Das Betrachten des Bildes ist Selbstzweck und erweckt Gefühle, die unter sich und von dem Ausgangspunkte der Entwickelung sehr verschieden sind. Der ganze Komplex von Bewußtseinszuständen wird Kunst genannt und als eigenartige Betätigung des menschlichen Geistes betrachtet. Wer einen starken Erkenntnistrieb hat und das Vorhandensein der Kunst erklären will, führt sie auf den Kunsttrieb oder den Nachahmungstrieb zurück, wie in Werken

über Kunst und Völkerkunde zu lesen ist. Es dürfte aber kaum zulässig sein, das letzte Resultat der Entwickelung ohne jede Begründung an den Anfang zu setzen. Wer sagt: „Noch in der Blütezeit der griechischen Kunst beschränkten sich die Künstler auf die Darstellung religiöser Objekte", drückt damit zwar eine richtige Tatsache aus, durch den grammatischen Ausdruck wird aber der Anschein erweckt, als ob die Kunst von jeher eine selbstständige geistige Betätigung des Menschen gewesen wäre. Genauer ist es zu sagen: Noch in der Blütezeit der griechischen Kunst ist oder bedeutet jedes Kunstwerk ein übersinnliches Wesen, also z. B. einen Gott oder einen Verstorbenen. Zu bemerken ist, daß „übersinnliches Wesen" im Sinne der vorliegenden Arbeit nicht identisch ist mit „Gegenstand religiöser Verehrung". Die übersinnliche Welt und die Welt der Volksreligionen greifen zwar ineinander über, decken sich aber durchaus nicht.

5. Traum.

In einem Bericht von den Naturvölkern Zentral-Brasiliens schreibt K. v. d. Steinen: „Unsere Indianer haben wie viele andere Naturvölker die feste Überzeugung, daß sie im lebhaften Traum Wirklichkeit erleben; man geht auf die Jagd, schießt Fische, fällt Bäume, wenn man schläft, während der Körper in der Hängematte bleibt . . . Die Bakairi lassen den Schatten des Menschen — was wir dann mit Seele übersetzen — im Traume umherwandern . . . Wie entsteht nun eine solche Auffassung und was hat sie für Folgen? Der Erwachende ist sich bewußt, Dinge gesehen und gehört zu haben. Er hat sie mit voller Deutlichkeit wahrgenommen. Also waren sie da." Ähnliche Berichte liegen von allen Völkern auf primitiver Kulturstufe vor. Etwaige Widersprüche des Traumes mit dem wachen Leben werden nun nirgends durch den Begriff der subjektiven Vorstellung erledigt, sondern überall durch die Annahme einer zweiten nicht greifbaren Welt. Hat der Mensch während des Traumes in der Hängematte gelegen, dann hat sein nicht greifbarer Doppelgänger, der Schatten, jene Dinge erlebt. Werden im Traum Dinge gesehen, die in der greifbaren Welt nicht vorhanden sind, wie ein Verstorbener, so sah der Träumende eben das nicht greifbare Bild, den Geist des Betreffenden. Je mehr sich im Lauf der Zeit die Annahme eines gesetzmäßigen Geschehens in der sinnlichen Welt einbürgert, um so mehr werden die Widersprüche, die der Traum bietet,

durch die Hypothese einer übersinnlichen Welt erledigt, bis endlich der Traum direkt als Verkehr mit der Welt des Geistes gilt.

Die Bedeutung des Traumes für die Erkenntnistheorie des Wilden wird meines Erachtens oft überschätzt. In manchen ethnographischen Werken erscheint es faßt, als ob der Traum der einzige Ausgangspunkt für den Glauben des Wilden an die Realität der Ahnengeister und einer übersinnlichen Welt sei. Allerdings ist es dem modernen Menschen bei den Traumerscheinungen am leichtesten, sich in die intellektuelle Situation des Wilden zurückzuversetzen, auf der alle subjektiven Vorstellungen Realität besitzen. Beim Traum sind wir uns der Korrektur, die wir beim Erwachen anbringen, deutlich bewußt, während dieselbe z. B. bei einem Spiegelbild fast momentan erfolgt und meistens gar nicht gesondert zum Bewußtsein kommt. Die Dienste, die der Traum dem modernen Menschen für das Verständnis des primitiven Denkens leistet, dürfen aber nicht mit der Bedeutung, die er für die Ausbildung dieses Denkens gehabt hat, verwechselt werden. Wie das Folgende zeigen wird, sind gerade für die Ausbildung des Animismus, der oft fast ausschließlich auf die Träume zurückgeführt wird, andere Vorstellungsgruppen von größerer Bedeutung gewesen.

6. Phantasie, Einbildungskraft.

Unter Phantasietätigkeit verstehen wir die Bildung neuer Vorstellungen, die durch Kombination der Elemente früherer Wahrnehmungen zustande kommt. Der Kulturmensch steht durch die Literatur mit allen Zeiten und Völkern in Verbindung und nimmt auf diese Weise die heterogensten Vorstellungen in sich auf. Eine weitverbreitete Anschauung hält diese Tätigkeit für die zweckmäßigste Form der Jugendbildung, und es ist wohl sicher, daß dadurch eine geistige Beweglichkeit und Gewandtheit erzeugt wird, die durch einseitige Konzentration auf den Kulturkreis der Gegenwart nicht erreicht werden kann. Ob diese geistige Fähigkeit dem Menschen einer primitiven Kultur zugeschrieben werden kann, scheint mir fraglich. Spencer (System der Philosophie V, 602) geht so weit, zu behaupten, daß ein solcher nur imstande ist, erlebte Dinge oder suggerierte Vorstellungen zu reproduzieren. Erst beim hochzivilisierten Menschen gehe die erinnernde Einbildungskraft in die produktive über, da erst bei diesem Vorstellungen sich so angesammelt haben, daß sich die

einzelnen Teile aus dem Zusammenhange lösen und neu kombinieren können. Die verbreitete Ansicht von der starken Phantasie der Wilden rührt wohl in erster Linie von der Fremdartigkeit seiner Mythen und Sagen her. Da wir alle Vorstellungen, die von dem, was heute für Wirklichkeit gilt, weit abliegen, als Dichtung bezeichnen und als Quelle derselben einen psychischen Trieb, die Einbildungskraft, annehmen, so soll der primitive Mensch eine solche gehabt haben. Wenn heute jemand die griechische Mythologie ersänne, würden ihn die einen für geisteskrank, andere für einen phantasiebegabten Dichter halten. In Wirklichkeit ist die Mythologie eines Volkes aber nicht das Werk eines einzelnen, sondern das Produkt von Jahrtausenden. Dem einzelnen Individuum kommt dabei die Rolle zu, die Vorstellungen der älteren Generation aufzunehmen und auf die jüngere zu übertragen. Die Änderungen, die dieselben bei primitiven Völkern erfahren, sind für eine Generation so gering, daß sie durch den Einfluß neuer sinnlicher Wahrnehmungen, Veränderung der Lebensverhältnisse usw. wohl erklärbar sind, und die Annahme einer neuen psychischen Grundkraft unnötig ist. Vielleicht ist diese Annahme notwendig zur Erklärung der Entstehung jener psychischen Gebilde. Sie erscheint dann in der Literatur als Personifikationstrieb der Wilden oder auch als Erkenntnistrieb — so erklärt sich nach Spencer der Wilde seine astronomischen Beobachtungen durch Ahnengeister, die in Sonne, Mond und Sterne gefahren sind —, doch habe ich hier keine Veranlassung, auf diese Frage der Entstehung einzugehen, da der bisher allein beobachtete Zustand der ist, daß der primitive Mensch die Vorstellungen der Vorfahren mit minimalen Änderungen den Nachkommen überliefert. Diese Vorstellungen gleichen aber unseren Phantasiegebilden nur insofern, als sie nicht direkt aus sinnlichen Wahrnehmungen stammen, doch schließe ich mich dem Sprachgebrauch an, der die Mythen zur Phantasie rechnet. Diese Gebilde, die wir für poetische Bilder und Gleichnisse oder auch für Symbole von Naturvorgängen halten, hielt der primitive Mensch ebenfalls für real und zwar übersinnlich real. Ein Teil von dem, was wir die älteste Poesie eines Volkes nennen, ist die Zusammenfassung derartiger Vorstellungen. Heute ist uns die Poesie das Spiel der Einbildungskraft, sie ist rein subjektiv. In alten Zeiten war sie oder doch wenigstens ein Teil von ihr Bericht über das Übersinnliche.

7. Erinnerungen.

Da in dem menschlichen Geist keine Vorstellung vorkommen kann, die nicht früher einmal Wahrnehmungscharakter besaß, so besteht zwischen Phantasiebild und Erinnerung eigentlich nur der Unterschied, daß wir bei der Erinnerung die Vorstellung zeitlich lokalisieren oder uns wenigstens der Möglichkeit dieser Lokalisation bewußt sind, während wir bei einem Phantasiebild davon absehen, wenn wir auch in der Theorie zugeben, daß die Komponenten des Bildes in der früheren Erfahrung sämtlich vorgekommen sind. Das lebhafte Phantasiebild trägt ganz den Charakter der Wahrnehmung. Der Unterschied, den wir machen, rührt nur von Hemmungen her, die von begleitenden Gedanken und Vorstellungen verursacht werden. Ist die Aufmerksamkeit wie in der Hypnose ganz auf die Vorstellung gerichtet, so ist dieselbe für uns eine Wahrnehmung, ein reales Objekt. Bei der Erinnerung begleiten wir die Vorstellung mit dem Bewußtsein, daß sie nicht im gewöhnlichen Sinne real ist; wir schreiben ihr eine ganz besondere Art der Realität zu, die wir als „vergangen" charakterisieren, während im Gegensatz dazu die gewöhnliche Wahrnehmung „gegenwärtig" real ist.

In der Theorie besteht das Gedächtnis darin, daß alle Wahrnehmungen und Willensakte unseres Lebens in derselben Reihe und Stärke wieder erneuert werden können. Bei einer deutlichen Erinnerung soll ich mir danach deutlich bewußt sein, an welcher Stelle dieser Reihe die Erinnerung sich befindet. Ein solches Gedächtnis ist nun unmöglich, da ich zum Durchlaufen der Reihe dieselbe Zeit gebrauchen würde, wie zum Erleben derselben. Blickt der Mensch auf sein Leben zurück, so findet er nicht die ganze Reihe vor, sondern einzelne Marksteine, nach denen er sich orientiert; etwa die Kinderjahre im Elternhause, die Elementarschule, das Gymnasium, die Universität, die erste Berufstätigkeit, die Heirat usw. Bei einer Erinnerung ist er sich bewußt, daß dieselbe einer dieser Perioden angehört, vielleicht weiß er auch noch, ob mehr dem Anfang oder Ende derselben; dagegen ist eine genaue Lokalisation im allgemeinen unmöglich. Die Assoziation ruft die begleitenden Umstände ins Gedächtnis und mit Hilfe derselben erfolgt die Lokalisation. Fehlen deutlich begrenzte Lebensabschnitte, so wird die Erinnerung nach anderen besonders deutlichen Erinnerungen lokalisiert, etwa „kurz vor dem Tode

meiner Frau", „wenig Jahre nach dem Kriege" usw. In derselben Weise datieren die alten Chronisten nach dem Regierungsantritt der Herrscher, nach Erdbeben, Kriegen und Feuersbrünsten. Eine genaue Zeitangabe dagegen ist nur möglich durch Zuhilfenahme des Zahlensystems. Unsre Zeitmessung beruht auf der Annahme der Gleichförmigkeit der Erddrehung. Eine bestimmte Stellung der Erde zur Sonne kehrt periodisch wieder. Wir zählen diese Wiederkehr und legen das so bestimmte Zeitsystem allen unseren Erinnerungen zugrunde. Da die Zahlen durch einfache Zeichen ausgedrückt sind, so können wir uns mit Hilfe dieser Zeichen zeitlich orientieren. Das Zeitbewußtsein reicht so weit wie das Zahlensystem. Völker, die nur bis fünf zählen und alle anderen Zahlen mit viel bezeichnen, können auch nur 5 Tage oder 5 Jahre überblicken. Alles andere ist lange her. Es liegt darin ein wesentlicher Unterschied zum Raum, der oft mit der Zeit auf dieselbe Stufe gestellt wird. Gewiß versteht der Wilde ebensowenig, was 13 km als was 13 Tage bedeutet. Der Begriff der Entfernung ist aber psychologisch unmittelbar begründet, er ist ein Kraftmaß. Die Zeitlänge dagegen beruht auf der rhythmischen Wiederholung desselben Vorgangs. Wer den Rhythmus nicht zählen kann, kann daher auch den Zeitbegriff nicht entwickeln.

Ich frage nun: Was ist älter, die Vorstellung oder die Erinnerung? Ist jede Vorstellung von Natur zeitlich orientiert, wie sie dies räumlich ist, und ist bei einem Teil derselben diese Orientierung verwischt, oder ist die Vorstellung an und für sich zeitlos und muß etwas Neues hinzukommen, damit die Vorstellung Erinnerung wird? Die Antwort gibt der Wilde und das Kind. Vergangenheit und Zukunft gibt es für sie nicht, sie leben nur in der Gegenwart, für sie „brennt die Sonne ewigen Mittag" (Schopenhauer). Freilich besitzen sie ebenso wie das Tier Assoziationen, d. h. es tauchen in ihrem Bewußtsein frühere Wahrnehmungen in derselben Reihenfolge wieder auf, und es ist unzweifelhaft, daß diese Assoziationen für den Menschen, der den Zeitbegriff besitzt, ein unentbehrliches Mittel sind, um die Vorstellungen zeitlich zu ordnen. Diese Assoziationen selbst sind aber noch nicht der Zeitbegriff. Ohne Spermatozoon kann kein Mensch entstehen, das Spermatozoon selbst ist aber deswegen noch kein Mensch. Wenn für das Tier Ideenassoziationen auch oft dasselbe, wenn

auch nur in beschränktem Umfange, leisten, wie die Erinnerung für den Menschen, so ist beides deswegen nicht identisch. Ein Beamter erinnert sich daran, daß ein Kollege wegen Pflichtversäumnis gemaßregelt wurde, und widersteht einer an ihn herantretenden Versuchung; bei einem Hund taucht beim Geruch von Fleisch die Vorstellung der Peitsche und der Prügel auf; er geht infolgedessen aus dem Bereich des Geruches. Beide Vorgänge sind zwar verwandt. Frühere Wahrnehmungen tauchen in beiden Fällen auf. Der Unterschied besteht aber darin, daß dieselben beim Hund keine Erinnerungen sind, ebensowenig wie beim Menschen in vielen analogen Fällen. Bei Menschen können sie aber zum Rang der Erinnerung erhoben werden, indem er dieselben entweder in ganz genauer Weise zeitlich lokalisiert oder sie mit dem nicht näher zu definierenden Charakter des „vergangen realen“ versieht. Wenn ein Kind oder ein Hund einen Bekannten freudig begrüßt, so ist das nicht notwendig eine Erinnerung. Der Geruch oder Anblick der Person ruft angenehme Vorstellungen hervor, die zwar auf früheren Wahrnehmungen beruhen, aber nicht als solche bewußt werden.

Ich gehe über zur Entwickelung des Zeitbegriffes. Die experimentelle Psychologie weist als physiologische Grundlage die Muskelspannung und -lösung nach, wie es sich am leichtesten bei rhythmischen Klängen beobachten läßt. Die Spannung und Entspannung des Trommelfells ist begleitet von dem Bewußtseinszustand der Erwartung und der Erfüllung derselben. Dasselbe gilt aber auch von der gesamten Muskulatur. Da die letzte Quelle der Vorstellungen die körperliche Tätigkeit des Menschen ist und diese natürlich stets auf Spannung und Entspannung der Muskeln beruht, ist diese Form der Zeit ebenso alt, wie die Vorstellungen selbst. Sprachlich hat diese Unterscheidung ihren Ausdruck in den Verbformen gefunden. Alte Sprachen kennen nicht den Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft, sondern nur von Dauer und Vollendung der Handlung. Der israelitische Prophet gebraucht dasselbe Tempus, wenn er von der Vergangenheit oder Zukunft des Volkes spricht. Der einzige Gegensatz, der sprachlich ausgedrückt werden kann, ist der der dauernden und vollendeten Handlung. Natürlich ist es möglich, daß ein Volk zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheidet, auch wenn die Sprache diesen Unterschied noch nicht oder nur sehr unvollkommen aus-

drücken knan. Die Sprache ist aber ein Zeuge für die Anschauungen einer älteren Zeit. Heute würden wir uns unsere Gedankenwelt kaum mitteilen können, wenn wir die Verbformen für Vergangenheit und Zukunft nicht besäßen. In alter Zeit lag dagegen offenbar ein Bedürfnis danach gar nicht vor. Die weitere Entwickelung knüpfte an die Wiederholung von Muskelspannung und Entspannung an, wie sie bei rhythmischen Tönen und den pendelartigen Bewegungen der Extremitäten vorkommt. Der Zeitbegriff des Volksbewußtseins ist gezählter Rhythmus. Es ist der Wechsel von Sommer und Winter, Tag und Nacht. Plato nennt daher die Gestirne τα οργανα χρονου, die Werkzeuge der Zeit.

Ursprünglich ist das Zeitbewußtsein eng umgrenzt wie das Zahlensystem. Als dieses wuchs, erweiterte sich auch die Zeit. Mit Erfindung der Differentialrechnung endlich verwandelte sich die Zeit in eine stetig wachsende Größe, während man sie früher, wie aus den Zenonischen Trugschlüssen hervorgeht, als aus diskreten Teilen bestehend auffaßte.

Welchen Charakter besaßen nun die Erinnerungen, als die Begriffe Zeit, Vergangenheit und Zukunft noch fehlten? Da auch heute Erinnerungen und Phantasiebilder nur durch die zeitliche Lokalisation der ersteren geschieden sind, so kann die Frage auch lauten: Welchen Charakter besaßen die Vorstellungen, als der Begriff der subjektiven Vorstellung sich noch nicht gebildet hatte? Für zwei Arten von Vorstellungen, die Träume und Phantasiegebilde ist diese Frage schon beantwortet. Es liegen zahlreiche Beweise vor, daß diesen einst Realität, aber im Unterschied zu den Wahrnehmungen übersinnliche Realität zugeschrieben wurde. Der Traumglaube und die Mythologie lassen darüber keinen Zweifel. Ich habe diese beiden Fälle vorangestellt, weil der einstige übersinnliche Charakter derselben besonders deutlich hervortritt, glaube aber, daß ein Unterschied derselben von den anderen Vorstellungen nicht vorhanden ist und in alter Zeit der gesamte Bewußtseinskomplex, den wir heute als Phantasiebilder, Erinnerungen, Vergangenheit und Zukunft bezeichnen, der übersinnlichen Welt zugerechnet wurde.

Der Himmel, so berichtet K. v. d. Steinen von den Bakairi[1]), ist das Land der Vergangenheit, es ist das Land, wo die Alten

---

[1]) a. a. O. S. 304.

sind „wo die Tiere, die Örter, die Sachen, die in den alten Geschichten vorkommen, noch heute zu sehen sind.“ „Alles ist geblieben, wie es war“, ist nach Steinen ein Ausspruch der Indianer.

Es liegen von allen Völkern zahlreiche Zeugnisse vor, daß sie ihre Erinnerungen an ihre Vorfahren, die Schicksale ihres Stammes und ihrer Herrscher für übersinnlich real hielten und mit den übrigen Bestandteilen der übersinnlichen Welt, den Schatten, Träumen und Phantasiegebilden so eng verschmolzen, daß es heute für den Forscher oft unmöglich ist, festzustellen, ob eine Erzählung die Symbolisierung eines Naturvorganges oder eine geschichtliche Überlieferung ist. Da alle gegenwärtig lebenden Völker den Zeitbegriff oder doch die Elemente desselben besitzen, läßt sich empirisch der Zustand, daß jede Erinnerung für eine übersinnliche Realität gehalten wird, nicht nachweisen. Alle vorhandenen Zeugnisse weisen aber auf einen solchen Zustand zurück. Die neue Auffassung, die die Erinnerung als vergangene Realität charakterisiert, hat die alte nicht sofort verdrängt, sondern sich nur darüber gelagert. So entsteht die Auffassung, daß alles das, was jetzt übersinnlich real ist, in alter Zeit sinnlich real war und umgekehrt die sinnliche Realität der Vergangenheit die übersinnliche Realität der Gegenwart ist. Die Götter wandelten einst als Menschen auf Erden. Die Dämonen, Geister und Träume der Gegenwart sind die Menschen der Vergangenheit. Als Beispiel erinnere ich an den Bericht von der Vergangenheit des Menschengeschlechts in den „Werken und Tagen“ Hesiods. Jeder Periode der Geschichte entspricht danach eine besondere Kategorie von Dämonen und Geistern.

Ähnlich berichtet Oldenberg[1]) von den Indiern. So lange das Erinnerungsbild des Toten noch eng mit den von ihm bewohnten Lokalitäten verknüpft war, wurde er als Preta (der Hingegangene, aber auch Gespenst) verehrt. Erst später wurde er unter die Pitara (Väter) aufgenommen, um schließlich ganz als Individualität zu verschwinden oder in einen Dämon umgewandelt zu werden.

Spencer führt eine große Reihe von Beispielen dafür an, daß wilde Stämme ihre früheren Wohnsitze für übersinnlich, d. h. für die Sitze der Götter und Ahnengeister halten. Es leben in

---

[1]) Religion des Veda S. 555 ff.

ihnen Vorstellungen von Bergen, Seen und Wäldern, die wir nach der heute üblichen Erkenntnistheorie für Erinnerungen halten, d. h. mit dem Charakter der vergangenen sinnlichen Realität versehen, während der Wilde sie für gegenwärtig übersinnlich real hält.

Ähnliches gilt von den Ahnengeistern. Der Wilde glaubt an die Existenz des Toten aus demselben Grunde, der ihn nötigt, an die Existenz des Baumes zu glauben, den er sieht. Wahrgenommen und vorgestellt werden bedeutet für ihn dasselbe wie existieren. Der Tote lebt in seinem Traume und in seiner Erinnerung; freilich nicht mehr in derselben Weise wie die anderen Stammesgenossen, die er fassen und greifen kann, sondern wie ein Schatten, nur zuweilen sichtbar, nie aber greifbar. Seine Realität ist daher wie die des Schattens übersinnlicher Natur. Der Unsterblichkeitsglaube der Wilden ist im Grunde derselbe wie der vieler moderner Menschen. Unsterblichkeit ist Erinnerung der Nachlebenden. Nur bedeutet Erinnerung für uns etwas anderes, wie für den Wilden. Aber auch für ihn ist die Unsterblichkeit nur relativ. Der Geist des Vaters lebt noch, der des Großvaters auch, aber in viel geringerem Grade, der des Urgroßvaters, den er nicht gekannt hat und an den er sich daher nicht erinnert, ist dagegen definitiv tot. Nur die Geister von großen Kriegern und Häuptlingen, von denen die Überlieferung zu berichten weiß, leben noch und je älter die Überlieferung ist, um so intensiver ist ihre gegenwärtige übersinnliche Realität. Man vergleiche die hierüber von Spencer beigebrachten Zeugnisse. Eine besondere Art der Erinnerung ist der Traum. Da im Schlaf die Tätigkeit des Gehirns teilweise gehemmt ist, findet bei uns die Charakterisierung der Traumbilder als subjektive Vorstellungen oder Erinnerungen erst nach dem Erwachen statt. Während des Traumes haben dieselben ganz den Wahrnehmungscharakter, d. h. sie sind gegenwärtig real. Die alte Charakterisierung der Vorstellungen als gegenwärtig real hat sich daher bei den Traumbildern lange erhalten und wir finden sie noch in einer Zeit, die wenigstens im allgemeinen über die Charaktere der subjektiven Vorstellung und der Erinnerung verfügt. Ich halte diese Stellung des Traumes aber nur für einen Überrest einer noch älteren Auffassung und kann ihm die zentrale Bedeutung nicht zuerkennen, die er z. B. bei Spencer besitzt. Die Tatsache, daß nicht nur die Erinnerungen des Individuums, sondern vor allem die Über-

lieferungen des Stammes übersinnlich sind, und zwar umsomehr, je älter sie sind, lassen nur die Deutung zu, daß alles, was jetzt Erinnerung und Vorstellung ist, früher übersinnlich war. Man kann nicht annehmen, daß die Wilden beständig von früheren Häuptlingen, die sie nie gesehen haben und von denen nur die Tradition berichtet, geträumt haben.

Der Übergang der Vorstellungen vom Übersinnlichen zum Zeitlichen ist durch eigenartige Zwischenstufen charakterisiert, die in religiösen Lehren uns überliefert sind. Alles was einst war und alles was einst sein wird, ist jetzt übersinnlich. Die Gegenwart kommt aus dem Übersinnlichen, sie wird sinnlich und kehrt wieder in das Übersinnliche zurück. Wer daher in die übersinnliche Welt eindringt, sieht das Vergangene und das Zukünftige. Wir sind gewohnt, das Orakelwesen nach den spätesten Ausbildungen, die es erfahren hat, zu deuten. Entwickelte Religionen schreiben den Göttern, wenn auch nicht immer Allwissenheit, so doch Vielwissenheit zu. Daraus sollen die Menschen gefolgert haben, daß sie den Menschen die Zukunft offenbaren können. Die Vorstellung mächtiger Gottheiten gehört aber einer sehr späten Entwickelungsstufe an. Auch bei Völkern, bei denen sie fehlen, blüht das Orakelwesen und, wo sie vorhanden sind, läßt sich geschichtlich nachweisen, daß erst eine späte Zeit das Orakel von der Gottheit ausgehen ließ. Aus der Erde aufsteigender Dampf, das Rauschen der Bäume im Winde, der Vogelflug, das Scharren der Pferde usw. gewährten einen Blick in die Zukunft. Erst in später Zeit wurden diese Zeichen auf die im Kultus verehrten Gottheiten übertragen. Verständlich ist nach dem Gesagten, daß Dampfwolken, das Wehen des Windes, Träume und Visionen die Zukunft erkennen lassen. Bei vielen verschwundenen oder bis auf den heutigen Tag erhaltenen Wahrsagemethoden mag der ursprüngliche Charakter so verwischt sein, daß er für uns nicht mehr rekonstruierbar ist. Das Orakelwesen stammt aus einer Zeit, als es persönliche Gottheiten noch nicht gab. Es ist daher von solchen ganz unabhängig und widerspricht ihnen sogar vielfach. Wer an Träume, ans Bleigießen in der Neujahrsnacht usw. glaubt, erkennt die Zukunft. Ob jene Vorstellungen von Gott, dem Teufel oder sonst jemand geschickt sind, ist im Grunde gleichgültig. Sie können so gedeutet werden, aber notwendig ist es nicht. Viele Leute glauben heute an Vorbedeutungen, die den

Glauben an eine Gottheit längst aufgegeben haben. Der ältere Bestandteil der übersinnlichen Welt ist viel fester in der menschlichen Natur eingewurzelt, als die Vorstellungen, die die höhere Kultur schuf. Die Religionen schreiben den Göttern die Macht zu, die Ereignisse zu bestimmen. Damit ist aber ein Widerspruch gegen das Orakelwesen gegeben. Nach diesem ist die Zukunft jetzt schon vorhanden. Nichts kann an derselben geändert werden. Für den Menschen ist es nun von Interesse, dieselbe zu erfahren; ändern kann er nichts daran, ebensowenig wie irgend eine andere Macht. Diese uralte Idee von der übersinnlich gegenwärtigen Zukunft beweist ihr Alter und ihre Kraft dadurch, daß sie sich in allen Religionen zum teil im bedenklichen Gegensatz zu anderen religiösen und sittlichen Vorstellungen gehalten hat. In klassischer Weise hat sie Sophokles im König Ödipus ausgeführt. Dem Griechen trat sie in der ewigen Gültigkeit der Orakel und im Begriff der Moira, die über den Göttern waltet, entgegen. Das einstige Geschick der nordischen Götter ist nach unabänderlichen Gesetzen bestimmt, der Muhamedaner glaubt an sein Fatum und im Christentum haben führende Geister trotz der Lehre von der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen und trotz der Lehre von der Barmherzigkeit Gottes daran festgehalten, daß einige Menschen schon vor ihrer Geburt zur ewigen Seligkeit, andere zur ewigen Verdammnis bestimmt sind. Ob man diese Idee Fatum, Schicksal oder den ewigen Ratschluß Gottes nennt, ändert an der Sache selbst nichts, überall gilt die Zukunft als bereits im Übersinnlichen gegenwärtig.

Wie Leute, die die üblichen religiösen Vorstellungen glauben ablehnen zu müssen, im Spiritismus auf die ältesten animistischen Vorstellungen der Wilden zurückfallen, so lebt in den abergläubischen Vorstellungen, die an die Lotterie oder an Hazardspiele anknüpefn, die uralte Idee wieder auf, daß die Zukunft schon jetzt übersinnlich gegenwärtig sei. Daß zwischen dem Glücksspiel und dem Orakelwesen nicht nur ein innerer Zusammenhang besteht, sondern die meisten Hazardspiele direkt aus Wahrsagemethoden entstanden sind, hat Groos an mehreren Beispielen nachgewiesen.[1])

Der Visionär sieht das Zukünftige in der übersinnlichen Welt

---

[1]) Groos, Spiele des Menschen. S. 264 ff.

gegenwärtig. So sah der jüdische Prophet das wieder aufgebaute Jerusalem und beschrieb es in allen Einzelheiten. Jetzt ist es noch im Übersinnlichen, es ist das himmlische Jerusalem. Wenn die messianische Zeit hereinbricht, wird es sich vom Himmel auf die Erde herabsenken, d. h. das jetzt Zukünftige wird dann gegenwärtig, das jetzt Übersinnliche wird dann sinnlich werden. Ebenso ist alles, was einst war, jetzt bei Gott, von wo es wieder auf die Erde zurückkehren kann. Zukunft und Vergangenheit gehen im Übersinnlichen ineinander über.

Die Beziehung zwischen Übersinnlich und Zeitlos findet in der religiösen Terminologie ihren Ausdruck im Begriffe der Ewigkeit. „Was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig," sagt Paulus (2. Kor. 4, 18).

Die Ewigkeit ist etwas ganz anderes als Unendlichkeit der Zeit. Dieser Begriff stammt aus der Naturwissenschaft. Mechanik, Geologie und Astronomie haben ihn geschaffen. Die Zeit ist für die Physik eine stetig wachsende Variable, die Ewigkeit dagegen ist eine Konstante, die keinen Wechsel kennt. Der Gegensatz wird klar werden aus folgender Stelle in den Bekenntnissen Augustins (Ausgabe Reclam, S. 29): „Du bist der Höchste und unveränderlich; in Dir vergeht nicht der heutige Tag, und dennoch vergeht er in Dir, weil Du alles, auch die Zeiten, umfassest. Denn nicht würden sie auf geordneten Bahnen dahinziehen, wenn Du sie nicht zusammenhieltest. Denn da Deine Jahre kein Ende nehmen, sind Deine Jahre wie der heutige Tag, und wie viele unsrer und unsrer Väter Tage sind schon vorübergezogen durch Dein ewiges Heute und erhielten von ihm das Gepräge und waren, wie sie waren, und werden noch vorüberziehen und ihr Gepräge empfangen und sein, wie sie waren. Du aber bleibst, wie Du bist und alles Morgende und was darüber hinausgeht und alles Gestrige und noch weiter Zurückgehende wirst Du machen zum Heute und hast das schon in der Ewigkeit gewirkt." Die Zeit gehört nach Augustin zur sinnlichen, greifbaren Welt. „Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore."[2]) „Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando. Deus nondum aliquid fecerat."[3]) In bezug auf Zeit

---

[1]) de civ. Dei XI, 6.

[2]) de gen. contr. Man. I, 2.

und Ewigkeit sind mir drei Anschauungen entgegengetreten. Ursprünglich war die Ewigkeit. Mit Erschaffung der Welt hörte sie auf. Damals begann die Zeit, die bis zum Weltuntergang und dem jüngsten Gericht dauert. Dann fängt die Ewigkeit wieder an. Wer stirbt, ist zunächst vollständig tot. Beim Beginn der Ewigkeit findet die Auferstehung statt. Nach der zweiten Anschauung, die heute allgemein herrscht, geht die Ewigkeit ununterbrochen fort. Die Zeit läuft mit ihr eine Strecke, nämlich von der Weltschöpfung bis zum Weltuntergang, parallel. Wenn Christen sterben, werden sie aus der Zeit in die Ewigkeit abgerufen. Die christliche Gemeinde singt: „bis ich Dich nach dieser Zeit lieb und lob in Ewigkeit". Die dritte Anschauung ist die Lehre Kants. Die Zeit ist unendlich. Sie gehört aber nur der Welt der Erscheinungen an. Die übersinnliche Welt dagegen, die Welt der Dinge an sich, Gottes, der Seelen usw., ist zeitlos und ewig.

Der Begriff der unendlichen Zeit stammt wie gesagt aus der Naturwissenschaft. Außerhalb derselben verliert sich die Zeit nach vorn und hinten in die Ewigkeit. Die Grenze ist für das populäre Bewußtsein nie so scharf, wie es die vorgetragene Theorie annehmen läßt; denn wenn wir in der Vergangenheit zurückgehen, so nimmt die Zeit schon ehe wir zur Weltschöpfung kommen einen stark ewigen Charakter an. Die Zeit hängt, wie früher ausgeführt, mit dem Zahlensystem zusammen. Soweit das Zahlensystem reicht, bzw. soweit dasselbe herrscht und die Zahlzeichen wohlbekannte Begriffe sind, so weit geht für ein Volk dessen Zeit. Was darüber hinausgeht, ist eine lange Zeit. Dasselbe gilt von einer Zeitbestimmung, die eine Zahl benutzt, die außerhalb des Gesichtskreises des Betreffenden liegt. „Vor tausend Jahren" bedeutet im deutschen Märchen nur „lang, lang ist's her". In diesem Zeitraume findet für das populäre Bewußtsein der Übergang von der Zeit zur Ewigkeit, von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt statt. Das „es war einmal" des Märchens ist nicht nur eine chronologische Angabe, sondern versetzt den Leser in eine Welt, wo Feen, Gespenster, Riesen und Zwerge leben. Viele sind fest überzeugt, daß jetzt und seit einigen hundert Jahren alles natürlich und vernünftig zugeht, nehmen aber nicht den mindesten Anstoß daran, daß in alten Zeiten Wunder und Zeichen geschahen, und daß vor 6000 Jahren Gott eigenhändig

aus einem Erdkloß einen Menschen machte. Wie eine Insel aus dem Meer, so tauchte die Zeit aus der Ewigkeit auf und vergrößerte sich proportional dem geistigen Horizonte des Menschen. Aber auch da, wo die Insel sich schon zum Festland entwickelt hat, kann es uns nicht wundern, wenn noch Spuren der alten Meeersbedeckung übrig geblieben sind, stille Weiher, an denen der Mensch von der Kindheit seiner Rasse träumt, aber auch stinkende Sümpfe und Moräste.

Sehr früh haben sich aus der übersinnlichen Welt die Erinnerungen differenziert. Der Übergang war ein allmählicher. Auch als die Erinnerungen bereits zeitlich lokalisiert wurden, galten sie immer noch für übersinnliche Realitäten. Der Tote hat in der Vergangenheit in der sinnlichen Welt gelebt, in der Gegenwart lebt er in der übersinnlichen. Sofern die übersinnliche Gegenwart der sinnlichen Vergangenheit gegenübersteht, nimmt sie den Charakter der Ewigkeit der Zeit gegenüber an. Zeit und Ewigkeit sind Gegensätze. Die Zeit ist beständiger Wechsel, die Ewigkeit ist ruhendes Sein. Die Zeit besteht aus Vergangenheit und Zukunft, die Ewigkeit ist dauernde Gegenwart, die Zeit ist eine Variable, die Ewigkeit eine Konstante. Der Zuwachs der Ewigkeit bei einer Zunahme der Zeit ist Null. „Tausend Jahre sind vor Dir wie der Tag, der gestern vergangen ist und wie eine Nachtwache,“ preist der Psalmist den Ewigen. Das Bedürfnis nach logischer Klarheit ist nun bei den meisten Menschen nicht so groß, daß nicht beide Begriffe nebeneinander in demselben Hirne wohnen sollten. So klar uns heute die Unvereinbarkeit beider Begriffe erscheint, so hat doch vor Kant niemand den Gegensatz scharf formuliert. Kant leistete die Klärung der Begriffe, indem er zwei reale Welten, die Welt der Dinge an sich, die übersinnliche Welt, und die Erscheinungswelt, die sinnliche Welt konstruierte, von denen beiden die subjektive Welt der Sinnestäuschungen wohl unterschieden ist. Bis dahin lautete die beständige Frage der Philosophie, was ist das Bleibende und Beharrende im Wechsel, wie ist die vorhandene Welt unter die beiden Kategorien Zeit und Ewigkeit unterzuordnen. Am unverhülltesten tritt dies Motiv in den Anfängen der griechischen Philosophie hervor. Sie haben nicht danach gefragt, ob die Erfahrung die Bildung dieser Begriffe nahe legte, wir haben auch gar keinen Anlaß zu der Annahme, daß sie aus dem relativen Be-

harren der körperlichen Dinge auf ein absolutes Beharren, auf das Vorhandensein von Substanzen geschlossen hätten, wir wissen nur, daß sie von Anfang an fragten, was ist das Prinzip, das Wesen der Dinge, welchen Vorstellungen und Begriffen gebührt der Charakter des ewigen unveränderlichen Seins und welchen der Charakter des Werdens und der Veränderung, des zeitlichen Seins? Dieser begriffliche Gegensatz hat sich nicht innerhalb der Philosophie und Wissenschaft gebildet, sondern ist von Anfang an da und wird von den Philosophen als ein jedermann verständlicher behandelt. Es ist zugleich der einzige Begriff, der sämtlichen Systemen Griechenlands gemein ist.

8. Namen.

Der Sprachlaut ist für das moderne Bewußtsein das äußere Zeichen für Vorstellungen und Begriffe, die ihrerseits wieder Repräsentanten eines oder mehrerer objektiver Gegenstände sind. Ich habe bereits an anderer Stelle[1]) darauf hingewiesen, daß das nicht die ursprüngliche Bedeutung des Sprachlautes ist. Objekt, subjektive Vorstellung und der bezeichnende Sprachlaut sind ursprünglich eine Einheit, die in ihrer Gesamtheit den Charakter der Realität besitzt. Eine Theorie vom Ursprung der Sprache hat daher nicht vorauszusetzen, daß die Vorstellung von Dingen gegeben ist und allmählich Zeichen für diese Vorstellungen entstanden, sondern sie muß die Entstehung des ursprünglichen, ungeteilten Komplexes des benannten und vorgestellten Objektes ableiten. Die Charakterisierung der Sprachlaute als Zeichen für Vorstellungen ist heute schon in das gemeine Bewußtsein übergegangen. Trotzdem halten wir im praktischen Leben an der Identität fest, sind aber jederzeit in der Lage, einen eintretenden Widerspruch durch die Deutung des Sprachlautes als subjektiven Zeichens zu beseitigen. Namentlich die, die fremde Sprachen nicht gelernt haben, neigen zu der Annahme, daß der Sprachlaut der Muttersprache nicht nur das Zeichen eines Dinges sei, sondern mit dem Wesen des Gegenstandes in enger Beziehung stünde und daß es im Grunde eine Sonderbarkeit anderer Völker sei, die Dinge anders zu benennen. Ferner beruht eine Gruppe von Witzen auf der ursprünglichen Identität von Sprachlaut und Sache. Wie weit bei dem heutigen Menschen die Differenzierung von

---

[1]) Beck, Nachahmung. S. 41 ff.

Sprachlaut und Sache schon gediehen ist, beweist der Umstand, daß von vielen derartige Wortwitze gar nicht mehr komisch empfunden, sondern nur als Dummheiten beurteilt werden. Wie das Schattenspiel heute nur noch als gesellschaftliches Spiel verwendet wird, während es früher übersinnliche Bedeutung hatte, so führte in alter Zeit der Gleichklang von Namen und dieselbe Ausdrucksweise bei der Beschreibung verschiedener Vorgänge zur Identifizierung der Objekte. Max Müller, der diese Erscheinung Krankheit der Sprache nannte, Spencer u. a. leiten in übereinstimmender Weise eine große Anzahl mythischer Vorstellungen auf die frühere Identität von Sprachlaut und Gegenstand zurück. So richtig das von diesen Forschern angewandte Prinzip auch sein mag, so ist doch die Erklärung im einzelnen Fall hypothetisch. Ich wähle daher die Beispiele für die behauptete Identität von Sache und Sprachlaut aus der griechischen Philosophie, die nicht nur bei den Sophisten, sondern auch bei ihren ersten Vertretern eine reiche Fülle von Belegen liefert. Unter den von Aristoteles widerlegten Sophismen der Megariker nennt Prantl[1]) u. a. folgende.

Was zu Athen gehört, ist Besitztum Athens und ebenso bei allem Übrigen.
Der Mensch aber gehört zu den Tieren.
Also ist der Mensch Besitztum der Tiere.

Der Dieb will nichts Schlechtes bekommen.
Etwas Gutes zu bekommen, ist etwas Gutes.
Also will der Dieb Gutes.

Der Sitzende stand auf.
Wer aufstand, steht.
Also der Sitzende steht.

Die, die diese Sophismen aufstellten, betrachteten sie durchaus nicht als schlechte Witze. Im anderen Fall könnte man auch einen großen Teil der platonischen Dialoge als Witzesammlung bezeichnen. Die Frage, warum ein Mensch zugleich groß und klein, nämlich groß in bezug auf einen kleineren, klein in bezug auf einen größeren Menschen sein könne, ist für ihn keine Wortspielerei, sondern ein metaphysisches Problem, dem er an zwei

[1]) Prantl, Geschichte der Logik. I. 1855. S. 44 ff.

Stellen seiner Werke, mit dem vollen Rüstzeug der Ideenlehre gewappnet, zu Leibe geht. Andrerseits erkannten die Sophisten natürlich den Widersinn jenes Schlusses, folgerten aber daraus nur, daß alles wahr und falsch zugleich sei. Daß die Wörter subjektive Zeichen sind, die je nach dem grammatikalischen Zusammenhang ganz verschiedene Dinge bedeuten können, war ihnen ebenso fernliegend, wie Plato, der die Schwierigkeit dadurch beseitigen wollte, daß er den Begriffen in Übereinstimmung mit dem Denken aller primitiven Völker zwar Realität zuerkannte, aber eine übersinnliche, von der Seinsart der Sinnendinge verschiedene Realität.

Zu demselben Hilfsmittel, wenn auch nicht in so systematischer Weise, haben nun alle Naturvölker gegriffen. Wird der Name einer abwesenden Person genannt, so verschmilzt das Phantasiebild des Betreffenden mit dem Namen zu einer Einheit, der der Charakter der Greifbarkeit fehlt, und daher zur übersinnlichen Welt gezählt wird. Bei allen Völkern stellt daher das Aussprechen des Namens einer Person eine Verbindung mit der übersinnlichen Welt, der Welt der Geister oder der übersinnlich gegenwärtigen Zukunft her. In Verbindung mit dem Kultus hat sich die Vorstellung der übersinnlichen Realität der Wörter am besten erhalten. Die Zauberformel dringt direkt in das Übersinnliche ein, ebenso die den Zauberformeln verwandten Gebete. Ich erinnere an das Om mani padme hum der Buddhisten. Dieselbe Realität wird den Eiden, den Fluch- und Segenssprüchen zugeschrieben. Oldenberg[1]) schreibt darüber: „Daß das Verfluchen des Feindes auch im tatsächlichen Leben der vedischen Zeit eine Rolle spielte, ist selbstverständlich und wird durch die zahlreichen Sprüche, welche den Fluch abzuwenden, ihn auf den Fluchenden zurückzuwenden bestimmt sind, bestätigt. „Zum Flucher kehre der Fluch. Mit dem Spruch, der uns freundlich ist, zermalmen wir dem feindlichen Spruch Auge und Rippen" (Av. II, 7, 5). Der Fluch scheint hier einen Anflug persönlichen Wesens anzunehmen, in geisterhafter Konkretheit sich zwischen dem Zauberer und dem Gegenzauberer, die ihn sich gegenseitig zusenden, hin und herzubewegen. Die schadende Kraft, die dem Fluch innewohnt, kann aber durch weitere Zauberzeremonien noch ver-

---

[1]) a. a. O. S. 518.

stärkt werden: „Wessen Gattin einen Liebhaber hat, wenn er den haßt, soll er in einem ungebrannten Gefäß das Opferfeuer anlegen und eine Opferstreu von Rohrpfeilen der rechten Richtung entgegen ausstreuen; dann soll er drei mit Butter bestrichene Rohrspitzen der rechten Richtung entgegen opfern mit den Sprüchen: „In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Hoffnung und Ausblick, N. N!" — hier nennt er seinen Namen. „In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Kinder und Vieh, N. N!" — hier nennt er seinen Namen. „In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Atem und Aushauch, N. N!" — hier nennt er seinen Namen."

9. Allgemeinvorstellungen, Begriffe.

Nach dem Gesagten wird es nicht überraschen, daß auch die Begriffe zur übersinnlichen Welt gerechnet werden. Ohne die Frage nach Entstehung und Wesen der Begriffe mit in die Erörterung zu ziehen, begnüge ich mich mit dem Hinweis auf einige hierher gehörende Berichte. Bei Tylor (Anfänge der Zivilisation, 15. Kap.) heißt es: „In hohem Grade anregend ist die Betrachtung der ersten Versuche der barbarischen Theologie, die Gleichförmigkeit, die sie in großen Klassen von Objekten beobachtete, dadurch zu erklären, daß sie die Verallgemeinerung von individuellen in Gattungsideen vornahm. Um die Existenz dessen, was wir eine Spezies nennen, zu verstehen, bezog sie dieselbe auf einen gemeinsamen Stammbaum, oder auf einen ursprünglichen Archetypus, oder auf eine Speziesgottheit, oder sie vereinigte alle diese Vorstellungen." Von den an der genannten Stelle befindlichen Belegen führe ich die Lehre der heidnischen Finnen an: „Jeder Gegenstand in der Natur hat seinen haltia, seinen Schutzgott oder Genius, ein Wesen, welches sein Schöpfer war und sich fernerhin desselben annahm. Diese Gottheiten oder Genien waren indessen nicht an jeden einzelnen endlichen Gegenstand gebunden, sondern freie persönliche Wesen, welche sich selbst bewegten, Form und Gestalt, Leib und Seele hatten. Ihre Existenz hing keineswegs von der Existenz der einzelnen Gegenstände ab; denn obwohl es in der Natur keinem Gegenstande an einer Schutzgottheit fehlte, so war deren Wirksamkeit doch durchaus nicht an ein einzelnes Individuum gebunden, sondern erstreckte sich auf das ganze Geschlecht, auf die ganze Gattung. Diese Eberesche, dieses Haus, dieser Stein hat zwar seinen be-

sonderen haltia, doch dieselben haltiat kümmern sich auch um andere Ebereschen, andere Steine, andere Häuser. Folglich können die einzelnen Individuen verschwinden und deren haltia dennoch ewig in dem Geschlechte fortleben." Von den Bewohnern Latiums berichtet Mommsen (Röm. Gesch., 7. Aufl., S. 160): „Die römische Götterwelt ist hervorgegangen aus der Wiederspiegelung des irdischen Rom in einem höheren und idealeren Anschauungsgebiete, in dem sich mit peinlicher Genauigkeit das Kleine wie das Große wiederholte. Der Staat und das Geschlecht, das einfache Naturereignis, wie die einzelne geistige Tätigkeit, jeder Mensch, jeder Ort und Gegenstand, ja jede Handlung innerhalb des römischen Rechtskreises kehren in der römischen Götterwelt wieder." Jede Vorstellung und jeder Begriff, mag derselbe konkret oder abstrakt sein, gehört also zur übersinnlichen Welt. Mommsen erwähnt in demselben Zusammenhange die Gottheiten der bösen Luft, des Fiebers, des Diebstahls, der Saat, der Feldarbeit, des Erdbodens, des Grenzsteins, der Eröffnung, des Worthaltens, des Glücks und des Handelns.

Wie zwischen dem Schatten, dem Atem, dem Spiegelbild eines Menschen und der Seele bzw. dem Traum- und Erinnerungsbild eines Toten alle Übergänge im primitiven Denken vorhanden sind, so auch zwischen den Ahnengeistern und den guten und bösen Dämonen. Wir leiten daraus die Berechtigung ab, alle diese Vorstellungen in einer Gruppe, der übersinnlichen Welt, zu vereinigen, ohne natürlich zu behaupten, daß diese Systematisierung von irgend einem Naturvolk wirklich durchgeführt wäre. Ebenso existieren aber nun alle Übergänge zwischen den Dämonen und den abstrakten Begriffen. Bei Oldenberg[1]) heißt es: „Wir schließen unsere Betrachtung der bösen Dämonen mit der Bemerkung, daß diese sich in unmerklichen Übergängen, in beständigem Hin- und Herschwanken der Vorstellungsweise mit einem Reich anderer ihnen aufs engste verwandter feindlicher Mächte vermischen, welche im ganzen wohl als die im Fortschritt des Denkens erscheinenden geschichtlichen Nachfolger jener Dämonen betrachtet werden können: mit den mehr unpersönlich gedachten, aber doch fortwährend in das Persönliche hinüberspielenden schädlichen Potenzen oder Substanzen — der Substanz der Krankheit, der Kinder-

[1]) Oldenberg a. a. O. S. 272.

losigkeit, der Schuld usw. —, die in der Luft herumfliegen, dem Menschen anfliegen, deren Ansteckung er sich durch Berührung zuzieht, welche von sich abzuleiten, dem Feinde zuzuleiten eine der vornehmsten Aufgaben der Zauberkunst ist.“ Wenn das Fieber den Bruder Husten und die Schwester Auszehrung hat, so liegt darin noch eine Verwandtschaft mit den Dämonen, dagegen überwiegt der begriffliche Charakter bei den Gottheiten des Streitwagens und der Axt oder gar bei den Genien der Eröffnung und des Worthaltens.

Die dürftigen vorhandenen Nachrichten über die Entstehung der Mathematik machen es wahrscheinlich, daß auch die mathematischen Begriffe, also die Zahlen und geometrischen Figuren, ursprünglich den Charakter der übersinnlichen Realität besaßen. Namentlich bei den Babyloniern scheint diese Betrachtungsweise konsequent durchgeführt worden zu sein. Die Zahlen und Figuren, die mit dem Kultus in Berührung kamen, haben den Charakter des Übersinnlichen lange gewahrt und sind teilweise noch heute im Volksaberglauben anzutreffen.

Während die Pythagoräer die übersinnliche Realität der Zahlen in den Vordergrund rückten, ist es das Verdienst der platonisch aristotelischen Philosophie, die Lehre von den Gegenstandsseelen, von der gasartigen Realität der Allgemeinbegriffe systematisiert zu haben. Auf die Frage, wie die alten Denker zu ihren Aufstellungen kamen, wird vielfach geantwortet: „Durch Beobachtung und Denken“, also auf demselben Wege, der heute von der Wissenschaft beschritten wird. Dieser Antwort liegt die Annahme zugrunde, als gäbe es im Menschen eine elementare Kraft, die zu allen Zeiten in wesentlich derselben Weise gewirkt hat und höchstens zuweilen durch störende Einflüsse getrübt war, und die aus sich heraus die Philosophie geschaffen hat, man mag sie nun Vernunft, Verstand oder Erkenntnistrieb nennen. In Wirklichkeit ist aber das, was wir heute die Gesetze des logischen Denkens nennen, das Produkt einer tausendjährigen Entwickelung, und wir haben keine Veranlassung, das gegenwärtig erreichte Stadium der Entwickelung auch in früheren Perioden vorauszusetzen. Jedes Zeitalter ist nicht nur physiologisch, sondern auch psychisch mit dem Erbe der Vergangenheit belastet. Der moderne Naturforscher soll beobachten und die Beobachtung denkend verarbeiten. Wenn wir aber an die alte Phi-

losophie denselben Maßstab legen, wie etwa an die Kinetische Gastheorie, und vergessen, daß die gesamte intellektuelle Situation der alten Philosophen eine total andere war, wie die des heutigen Forschers, so erscheint die Ideenlehre Platons als Absurdität und die Spekulation der Pythagoräer als Wahnsinn. Die Erfahrung lehrt, daß Männer, die durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten bewiesen haben, daß sie denken können — denken im heutigen Sinne — überhaupt nicht wissen, was Platon mit seinen Aufstellungen eigentlich wollte, und die Tatsache, daß der durch Platon entfachte Streit über die Bedeutung der universalia tausend Jahre die besten Geister beschäftigte, nur als geistige Infektionskrankheit verstehen können. Vergessen wir aber einmal, was heute jedes Kind für selbstverständlich hält, daß Worte und Begriffe nur subjektive Erzeugnisse des menschlichen Geistes sind, vergessen wir einmal die große Errungenschaft des modernen Denkens, daß die Welt aus Materie, Kraft, Geist und anderen schönen Dingen besteht, und versetzen wir uns in eine Zeit, wo es subjektive Vorstellungen noch nicht gab, wo Träume, Erinnerungen und Begriffe reale Dinge waren, so ist die platonische Philosophie die systematische Zusammenfassung dessen, was jeder andere im Grunde auch dachte, und der Streit um die universalia ist nicht ödes Wortgeklaube, sondern die Geburt des modernen Denkens aus den allen primitiven Völkern eigenen Denkformen.

Die philosophischen und religiösen Systeme, die auf Grund der im Vorstehenden entwickelten Denkformen entstanden sind, zeigen die Tendenz der Entwickelung des primitiven Denkens nur unvollkommen, da ihre Urheber durch kultische, sittliche und religiöse Motive beeinflußt wurden. Das einzige System, das sich bewußtermaßen davon frei hielt, ist die antike Atomistik. Die Eigenart des primitiven Denkens tritt daher hier im Grundprinzip und in der einzelnen Ausführung deutlich hervor. Man kann die Atomistik direkt die Systematisierung der Denkmittel der Naturvölker nennen. Jede Vorstellung, jede Sinnestäuschung, die Träume, Erinnerungsbilder und Begriffe sind für Demokrit Realitäten. Diese Realitäten zerfallen aber in zwei Gruppen. Die eine umfaßt alles Greifbare, die andere das Nichtgreifbare. Der Tastsinn entscheidet also über die Art der Realität. Der Primat des Tastsinns, des ältesten Sinnes, ist entwickelungsgeschichtlich wohl begründet; jedes Kind wiederholt in dieser Beziehung die

Entwickelung der Rasse, es traut wie der ungläubige Thomas dem Tastsinn mehr, als Auge und Ohr zusammen.[1])

Nachdem Lucrez in seinem Lehrgedicht de natura rerum[2]) auseinandergesetzt hat, daß die Realität erster Ordnung nur aus tastbaren Körpern besteht und alles Geschehen nur Lageänderung dieser Körper ist, fährt er fort (IV, 33):

„Ich muß dir zeigen nunmehr, daß wirklich dergleichen es gebe,
Von uns benannt die Bilder der Dinge, die gleichsam wie Häutchen
Abgestreifet vom obersten Rand der Flächen der Körper
Allenthalben in Lüften umher sich treiben und schwärmen:
Ebendieselben auch sind's, die oft im Wachen, im Träumen
Uns erscheinen und schrecken, indem wir Gestalten vor uns sehn
Seltsamer Art und Bilder der längst verblichenen Menschen."

Der wesentlichste Fortschritt, den die Atomistik über das primitive Denken hinaus macht, besteht darin, daß sie den Wahrnehmungsvorgang zerlegt in ein greifbares Objekt und eine nicht greifbare Vorstellung. Diese Differenzierung findet sich bei Naturvölkern nicht. Nur Phantasiebilder und Träume werden von diesen als übersinnlich real charakterisiert, während bei der Wahrnehmung keine praktische Veranlassung vorhanden war, Ding und Vorstellung zu trennen.

Bei Lucrez heißt es weiter (48):

„Demnach sag ich, es senden die Oberflächen der Körper
Dünne Figuren von sich, die Ebenbilder der Dinge;
Häutchen möcht' ich sie nennen, und gleichsam die Hülsen von diesen,
Denn sie gleichen an Form und Gestalt dem nämlichen Körper,
Dem entflossen umher sie die freien Lüfte durchschwärmen."

Dies Ausstoßen der Gegenstandsseelen vergleicht Lucrez (88) dem Ausstoßen von Rauch, Dampf und Geruch. Dabei ist an die alchemistische Vorstellung zu erinnern, daß ein von einem Stoff entwickeltes Gas der Geist desselben ist. Bei der alten Methode der Schwefelsäuregewinnung wurde Eisenvitriol erhitzt. Dabei

---

[1]) Groos, Spiele der Menschen. 10.

[2]) Ich zitiere im Folgenden nach der Übersetzung von Knebel.

entweicht Schwefeltrioxyd gasförmig. Das zurückbleibende Eisenoxyd nannten die Alchemisten caput mortuum, ein Name, der noch heute in der Pharmazie üblich ist. Das aus Wein destillierbare Gas ist der Weingeist, aus Salmiak kann Salmiakgeist (Ammoniak) gewonnen werden, wenn man Salmiak mit Kalk mischt.

Die gasartige Natur der Bilder bringt es nun mit sich, daß sie nicht nur von festen Körpern ausgestoßen, sondern auch selbständig aus Luft entstehen können (129).

„Halte die Bilder jedoch, die los von den Dingen sich treiben,
Nicht für die einzigen nur; auch andere Arten noch gibt es,
Die sich erzeugen von selbst, und in diesem Himmel sich bilden,
Den wir den Luftkreis nennen: wie solche zuweilen wir sehen
Durch die Wolken entstehen, die sich hoch auftürmen im Luftraum,
Und das heitre Gesicht der Welt mit Dunkel entstellen.
Diese erheben sich nun, auf mancherlei Weise gebildet,
Ändern sich unaufhörlich, zerfließen in neue Gestalten
Und auf mancherlei Art verwandeln sie Formen und Umriß,
Fächelnd die Luft durch ihre Bewegung: wir sehen sie oftmals
Schweben als Riesengestalten und weit hinziehen den Schatten.
Oft auch sehen wir Berge, den Bergen entrissene Felsen,
Bald der Sonne voran, bald hinter derselbigen wandeln,
Ungeheuer auch schleppen sich nach in anderen Wolken.“

Die Gebilde aus Nebel, Rauch und Dampf besitzen also für Lucrez dieselbe Art der Realität wie Träume, Phantasiebilder und Begriffe. Bei der Beurteilung des Schattens steht er zwischen der alten und neuen Auffassung. Der Schatten ist für ihn zwar auch ein Gebilde aus Luft, doch weiß er, daß das Abhalten des Lichtes zur Entstehung desselben notwendig ist, während z. B. die Kaffern behaupten, daß die Leiche eines Menschen keinen Schatten würfe. Spiegelbilder dagegen beurteilt Lucrez wie der Wilde (97).

„Ferner Gebilde, die wir in dem Spiegel sehen, im Wasser,
Oder auch überhaupt auf jeder glänzenden Fläche,
Müssen, dieweil sie selbst den Dingen so gleich an Gestalt sind,
Auch aus Bildern bestehen, die von solchen Dingen sich lösen.“

Die Begriffe sind, wie Demokrit lehrt, von feinerer Natur, als die gewöhnlichen Vorstellungen — sie bestehen aus dünnerem

Gas. Erinnerungsbilder an Tote haben sich zu deren Lebzeiten von ihnen losgelöst und flattern jetzt noch in der Luft. Phantasiebilder entstehen entweder direkt aus Luft oder sind verzerrte Erinnerungsbilder.

„Also sag ich zuerst, daß der Dinge Bilder in Haufen
Schwärmen nach mancherlei Art, und nach jeglicher Seite getrieben,
Zarte, die leicht in der Luft zusammenfügen sich können,
Wenn sie einander begegnen, wie etwa die Blättchen des Goldes,
Oder wie Spinnengeweb, indem weit feiner und zarter
Jene als diese sind, die das Aug erfasset im Sehen.
Denn sie dringen hindurch durch die kleinsten Poren des Körpers
Wecken den zarten innern Geist und reizen den Sinn uns.
Ja und so sehen wir auch Centauren und Glieder der Scyllen,
Schlünde des Höllenhunds und Gestalten derjenigen Menschen,
Deren kaltes Gebein schon längst bedecket die Erde.
Denn es fliegen umher Gebilde von allerlei Arten,
Welche zum Teil in der Luft sich von freien Stücken erzeugen,
Teils entweichen und fliehn von den mannigfaltigen Körpern;
Auch zusammengesetzt aus deren Figur sich bilden.
Denn in der Tat kommt nicht aus dem Leben das Bild des Centauren,
Da kein solches Geschöpf jemals in der Dinge Natur war,
Sondern wenn ungefähr das Bild des Menschen und Rosses
Treffen zusammen, so hängen sie leicht, wie gesagt, aneinander,
Ihrer zarten Natur gemäß und dem feinen Gewebe."

Wie die Erinnerungsbilder des Menschen den Tod überdauern, so sind nach Demokrit die Dämonen und Götter εἴδωλα von besonderer Haltbarkeit. Sie als Ausflüsse von Gottheiten anzusehen, die eine andere Existenzart besitzen, als die Bilder, wie in den meisten Darstellungen der Lehre Demokrits behauptet wird, ist in den Quellen nicht begründet.[1]) Wenn Demokrit diesen Bildern wohltätige und verderbliche Wirkungen zuschreibt, so folgt er darin dem Volksglauben, ohne damit der Welt der Bilder eine höhere Realität zuzuerkennen, als der greifbaren Welt.

Der Ausgangspunkt des primitiven Denkens, der zur Gegen-

---

[1]) Hirsch, Untersuchungen. I. 137, 1.

überstellung der greifbaren und nicht greifbaren Welt führte, ist nicht in dem Vorhandensein der Begriffe und Erinnerungen, sondern in dem Verhalten der Gase, des Schattens und des Spiegelbildes zu suchen. Wie bei den Wörtern die abstrakten Bedeutungen jünger sind als die konkreten, so wird auch die Teilung der Erfahrungswelt in eine greifbare und eine nicht greifbare zu einer Zeit vollzogen worden sein, als Begriffe, Phantasiebilder und Erinnerungsbilder dem Menschen noch keine erkenntnistheoretischen Beschwerden verursachten. Dagegen forderte es von Anfang an die Selbsterhaltung, daß er einen Körper von seinem Spiegelbild im Wasser, daß er Nebel und Rauch von festen Körpern unterschied. Nachdem so die zwei Kategorien der Realität voneinander geschieden waren, wurden die später auftauchenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten mit den vorhandenen Denkmitteln gelöst. So wurden die Erinnerungsbilder an Tote, da sie nicht greifbar waren, nach Analogie des Schattens und des Nebels gedacht. Die ursprünglichen Elemente der nicht greifbaren Welt erhielten daher allmählich die Bedeutung von Symbolen, während der Inhalt derselben durch die neu auftretenden Elemente, die Begriffe und Phantasiebilder bestimmt wurde. Das Gas verwandelte sich allmählich in Geist. Demokrits System liegt nun ganz in der Richtung des primitiven Denkens. Die wahrhaft wirkliche Welt ist die greifbare Welt. Daneben existiert die aus feinem Hauch und Atem bestehende Welt der Vorstellungen, Begriffe und Seelen. So wenig diese zweite Welt für Demokrit zwecklos ist, so steht sie doch auf einer niederen Stufe der Realität als die erste.

Überall nun, wo das Entgegengesetzte eintritt, wo der nicht greifbaren Welt die höhere Realität zugesprochen wird, ist anzunehmen, daß die erkenntnistheoretische Entwickelung durch andere Motive gekreuzt wurde. An anderer Stelle[1]) habe ich ausgeführt, daß die überlieferten Volkssitten, die kultischen Handlungen, das Recht und die Sittlichkeit durch Verwendung der Elemente der übersinnlichen Welt theoretisch begründet wurde. Mit der Natur dieser Motive hängt es zusammen, daß von dem mannigfaltigen Inhalt der übersinnlichen Welt die Erinnerungsbilder bevorzugt wurden. Die Ahnen, die vergangenen Zeiten und Zustände wurden als eine die Gegenwart überragende Welt bewertet. Auf demselben

---

[1]) Nachahmung, Verlag Haacke 1904.

Boden steht der Versuch des Sokrates und Plato, die Verpflichtung zum Guten durch die Realität der Allgemeinbegriffe, der Ideen zu begründen. In beiden Fällen wird der übersinnlichen Welt die höhere Realität zugeschrieben.

Es ist nun in früheren Kapiteln darauf hingewiesen worden, daß auch die ekstatischen Zustände ihre Deutung durch Benutzung des Inhaltes der übersinnlichen Welt fanden. Wo die Natur der übersinnlichen Welt durch den Kultus und die Sitte bereits bestimmt war, wurde die Ekstase auf die Dämonen und Ahnengeister bezogen. Diese Deutung ist nun nicht im Wesen der Sache begründet. Die Ekstase ist ein Zustand, in dem jede Vorstellung und Wahrnehmung fehlt. Das Vielerlei der Außenwelt verschwindet in dem völlig einheitlichen Bewußtseinszustand. Die Deutung dieses Zustandes als Verkehr mit Göttern und Dämonen ist unzweckmäßig, da die Götter stets als bestimmte Gestalten, als Steine, Bäume, Menschen oder Tiere vorgestellt wurden. Ich wies an anderer Stelle schon darauf hin, daß diese Deutung wohl meist erst nachträglich erfolgt. Die Medizinmänner und Mystiker heben oft hervor, daß von dem Geist oder dem Heiligen ein heller Schein ausging, daß das Auge geblendet war, woraus wohl zu schließen ist, daß der Ekstatiker gar keine bestimmte Gestalt gesehen hat. Brauchbarer ist die Deutung, daß in der Ekstase die Seele des Menschen entflieht und ein Dämon von seinem Leibe Besitz ergreift. Ebensowenig wie die Vorstellung von Dämonen und Geistern ist die Ideenlehre Platons unmittelbar brauchbar zur Beschreibung des ekstatischen Zustandes. Wenn auch die beim abstrakten Denken notwendige Konzentration der Aufmerksamkeit in Ekstase übergehen kann, so ist doch das gewöhnliche Denken eines Begriffes oder das Bilden einer Allgemeinvorstellung vom ekstatischen Zustand ganz verschieden. Auch hier halte ich daher eine nachträgliche Deutung für wahrscheinlich. Diese Annahme wird dadurch bestärkt, daß Platon zu wiederholten Malen das Schauen der Ideen mit dem Schauen in das Licht der Sonne vergleicht.

So lange das ekstatische Leben nur eine untergeordnete Rolle spielt, wird es durch die überlieferten Begriffe in einer oft wenig zweckmäßigen Weise gedeutet. Die Geschichte lehrt nun, daß mit dem Zerfall der alten festgefügten Volksverbände und dem ersten Erstarken des Individualismus die allgemeine Aufmerksam-

keit sich auf diese Erlebnisse richtet und in dem Anlehnen an das Übersinnliche einen Ersatz für den Rückhalt sucht, den in alter Zeit der Einzelne an der Gesamtheit hatte. Die Lehre von der übersinnlichen Welt wird dann völlig der Deutung des ekstatischen Zustandes angepaßt. Das ekstatische Erlebnis spielt sich außerhalb der Raum- und Zeitanschauung ab. Während das Bewußtsein im normalen Zustand auf die vielen im Raum verteilten Gegenstände gerichtet ist, ist es in der Ekstase völlig einheitlich. Der Ekstatiker erlebt das Eine im Gegensatz zum Vielen. Die Mannigfaltigkeit der übersinnlichen Welt verwandelt sich für ihn in das eine göttliche Sein. Während die vorprophetische Religion Israels die Realität der Götter der Nachbarstaaten anerkannte, gipfelte der Prophetismus bei Deuterojesajas in der Lehre von der Einheit Gottes. Fast zu derselben Zeit lehrte dasselbe die griechische Prophetie, vor allem der Gründer der eleatischen Schule Xenophanes. Für Jesajas wie für Xenophanes ist der Polytheismus die lächerliche Verehrung von Steinen, Holz und Tieren. Dieselbe Tendenz zur Vereinheitlichung der übersinnlichen Welt zeigt sich bei Platon und Aristoteles, sobald sie das ekstatische Erlebnis metaphysisch begründen. Bei Aristoteles ist es der erste Beweger, der nur Form und ganz frei von Stoff ist, bei Platon die höchste Idee, die Idee des Guten. Mit der einseitigen Entwickelung des ekstatischen Momentes innerhalb der platonischen Philosophie, die der Neuplatonismus ausführte, war daher eine metaphysische Umformung der Ideenlehre gegeben. Die Ideen sind alle in Gott und werden nur in Gott angeschaut.

Noch wichtiger als der Gegensatz des Einen und des Vielen ist für die Deutung des ekstatischen Erlebens der Gegensatz von Ewigkeit und Zeit. Das Denken des Kulturmenschen ist ein Erwägen der Zukunft auf Grund der Erfahrungen der Vergangenheit. Vergangenheit und Zukunft kennt der Ekstatiker nicht, er kennt nur die Gegenwart. Daher verwendet der religiös Erregte mit Vorliebe die Idee des primitiven Denkens, daß Zukunft und Vergangenheit in der Gegenwart übersinnlich real ist. Der Prophet sieht die Zukunft. Während in alter Zeit das Orakel als praktischer Wegweiser im politischen und privaten Leben verwendet wurde, der ekstatische Zustand des Sehers also mehr Mittel zum Zweck war, wird in Zeiten religiöser Erregung die Weissagung als solche religiös gewertet. Wenn es in den Evangelien heißt „Es stehet

geschrieben: Sie werden sehen in welchen sie gestochen haben", so ist damit zwar gar nichts darüber gesagt, welche Bedeutung die Seitenwunde Jesu für die Heilsgeschichte hat, es ist aber damit gesagt, daß der Vorgang nicht dem zeitlichen vergänglichen Leben, sondern dem ewigen Sein angehört, daß es ein religiöser Vorgang ist. Jesus beruft sich den Jüngern von Emmaus gegenüber nicht auf logische und moralische Erwägungen, um die Notwendigkeit des Kreuzestodes zu beweisen, sondern nur darauf, daß es in der Schrift steht. Da wurde ihnen klar, daß der Messias solches leiden mußte. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche steht der Weissagungsbeweis im Vordergrund der Theologie. Die Apologeten jener Zeit beweisen dadurch viel mehr die ausschließlich religiöse Orientierung ihres Geisteslebens, als wenn sie beständig von den persönlichen Erfahrungen am historischen Jesus gesprochen hätten, wovon sie zum Kummer der modernen Theologen auch nicht ein Wort sagen. Überall wo das religiöse Leben stark genug war, das ganze Leben zu durchdringen ohne Rücksichtnahme auf die moderne Kultur und ohne Furcht, die Salonfähigkeit zu verlieren, ist die uralte Idee der übersinnlichen Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft wieder lebendig geworden. Ich erinnere z. B. an den Losgebrauch der Herrnhuter[1]), der ihr gesamtes geschäftliches, gesellschaftliches und privates Leben bestimmte.

Von Lazarus ist in feinsinniger Weise nachgewiesen worden, daß die Psychologie des Hazardspieles unverkennbare Ähnlichkeit mit dem religiösen Erleben hat. Damit stimmt die von der Kulturgeschichte nachgewiesene Entstehung des Glücksspiels, wie Würfel und Karten, aus alten Orakel- und Weissagungsmethoden zusammen.

Das alte Denken steht ganz unter der Herrschaft des Realitätsbegriffes. Innere Erlebnisse werden nicht als subjektive Vorgänge, als ein Geschehen innerhalb der Persönlichkeit erfaßt, sondern als objektive Vorgänge bzw. als Teilnahme an objektiven Vorgängen. Heute unterscheiden wir Menschen, deren Seelenleben in erster Linie nach außen gerichtet ist, auf Genuß, Tätigkeit und Erwerb in der wirklichen Welt, und solchen Menschen, die vorzugsweise nach Innen leben. Diesen Gegensatz von Außen und Innen kennt

---

[1]) Vgl. die treffliche Darstellung des Herrnhutertums in Meyer „Schleiermachers Gang durch die Brüdergemeine." Verlag F. Jansa, Leipzig 1905.

die Vergangenheit nicht. Statt dessen unterscheidet sie ein Leben in der Sinnenwelt und der Ideenwelt, im Irdischen und Himmlischen, im Diesseits und Jenseits, in der Zeit und der Ewigkeit. Ein intensives Innenleben, mochte es begrifflicher oder gefühlsmäßiger Natur sein, war Teilnahme an einer anderen, jenseitigen, übersinnlichen Welt. Je mehr nun das Innenleben ekstatisch bestimmt war, um so mehr nimmt jene zweite Welt, die entweder neben der sinnlichen besteht oder ihr als die eigentlich wahre Welt zu Grunde liegt, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des ekstatischen Seins, die absolute Einheit und Ewigkeit an; und steht in scharfem Gegensatz zur irdischen Welt des Vielen und des Veränderlichen. Am schärfsten haben die Eleaten diesen Gegensatz durchgeführt. Sie kannten das eine ewige Sein, daneben die der Zeit unterworfene veränderliche und mannigfaltige Welt, die im Grunde gar keine Realität hat. Die Seele ist für sie im Kerker des Leibes eingeschlossen.

Mit dem ekstatischen Erleben hängt auch einer der wichtigsten metaphysischen Begriffe, der Begriff der Substanz zusammen. Der Substanzbegriff hat verschiedene Wurzeln. Der eine ist der empirische Dingbegriff bzw. die grammatische Form des Subjekts eines Satzes — Substanz ist nach Aristoteles alles, was Subjekt sein kann. Die andere, meist nicht beachtete, ist die durch das ekstatische Erleben gegebene Idee des einen, ewigen Seins. So verschieden der Substanzbegriff in den einzelnen metaphysischen Systemen auch verwendet wird, so stimmen doch alle Philosophen — Malebranche, Descartes, Spinoza, Leibnitz — mit der Scholastik darin überein, daß Substanz im eigentlichen und letzten Sinn nur die Gottheit sein kann.

Daß der Substanzbegriff der Eleaten bei Xenophanes, dem Stifter der Schule, religiös bestimmt war, ist bekannt. Deutlicher tritt noch der innere Zusammenhang der Begriffe Substanz, Ewigkeit, Gottheit, Ekstase bei Plotin hervor. In seiner Schrift: „Über Ewigkeit und Zeit“ (3. Enneade 7. Buch) heißt es Kap. 3:

„Was weder war noch sein wird, sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in das Zukünftige hat, das ist die Ewigkeit. Aber das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität, das ist die gesuchte Ewigkeit.“ Kap. 5. „Dies bestätigt sich, wenn ich mich in meiner Seele

mit irgend einem Gegenstande beschäftige und dies von ihm auszusagen oder vielmehr dies zu schauen habe, daß seiner Beschaffenheit nach überhaupt keine Veränderung an ihm stattfinden kann; denn wäre dies der Fall, so würde er nicht ewig oder nicht ewig etwas Ganzes sein. Wie nun, wenn jemand sich von seinem Anblick gar nicht trennt, sondern voll Bewunderung für seine Natur stets mit ihm verkehrt und imstande ist, dies zu tun infolge seiner unermüdlichen Natur oder sich selbst zur Ewigkeit aufschwingend in unwandelbarer Ruhe verharrt, um ihr ähnlich und ewig zu sein, indem er mit dem Ewigen in seinem Innern die Ewigkeit und das Ewige schaut. Wenn nun das, was sich so verhält, ewig und immerwährend ist, so muß das, was in keinerlei Hinsicht nach einer andern Natur hin von sich abweicht, was sein ihm eigentümliches Leben bereits in seiner ganzen Fülle hat, ohne weder in der Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft etwas dazu zu empfangen, so muß dies also unwandelbar sein. Unwandelbarkeit ist aber ein solcher Zustand eines Substrats, der aus ihm und in ihm ist, Ewigkeit ist das Substrat mit einem derartigen erscheinenden Zustande. Daher ist die Ewigkeit etwas ehrwürdiges und identisch mit Gott. Und mit Recht kann man die Ewigkeit als den seinem Wesen nach als ruhiges identisches Sein, als permanentes Sein sich kundgebenden und offenbarenden Gott bezeichnen."

Wenn ein Denker allen Nachdruck auf die Einheit und Ewigkeit des Seins legt, so kann man mit ziemlicher Sicherheit darin die Objektivierung des ekstatischen Zustandes erkennen. Häufig wird diese Annahme dadurch bestätigt, daß das eine und ewige Sein im Strahlenglanze in den oberen Regionen wohnend gedacht wird. Vor der allgemeinen Annahme des Kopernikanischen Weltsystems und der Entwickelung der physikalischen Optik also bei Plato, Aristoteles, Plotin, Dante ist beides sinnlich real, in späterer Zeit nur bildlich gemeint. „Als ein Licht also werden wir auch die ganze intelligible Natur ansehen, von dem auf der höchsten Spitze des Intelligibeln Stehenden aber sagen, er sei der König darin, der den hervorbrechenden Glanz nicht von sich wegstößt." Sicherer als dies Kennzeichen ist die Behauptung der Philosophen, daß das eine, ewige Sein nicht mit Worten beschrieben und mit Begriffen gedacht werden könne. Zu seinem Ergreifen gehört ein Organ, das nach Plotin zwar alle Menschen besitzen, wenige aber

nur anwenden. „Jenes aber, wie es über dem Intellekt ist, so ist es auch über der Erkenntnis, durchaus nichts bedürfend, so auch das Erkennen nicht; sondern das Erkennen liegt in der andern Natur.“ (Plotin, 3. Enn., 3. Buch, Kap. 12.) „Wie reden wir nun von demselben? Nun, wir reden wohl von demselben, über es selbst sagen wir nichts aus, auch haben wir kein Erkennen und kein Denken desselben. Wie reden wir denn von ihm, wenn wir es selbst nicht haben? Nun, wenn wir es durch Erkenntnis nicht haben, so haben wir es doch nicht überhaupt nicht. Sondern wie die Begeisterten und Entzückten so viel wissen, daß sie ein Höheres in sich tragen, ohne zu wissen was: so wird auch wohl unser Verhältnis zu jenem sein, wenn wir den reinen Intellekt haben, in dem wir ahnen, wie dieser Intellekt in uns ist, der Substanzialität und alles andere, was in dieser Reihe liegt, gibt, während er selbst dies nicht ist, sondern etwas höheres als dies, was wir seiend nennen, ja noch mehr und größer als wir vom Seienden aussagen, weil es selbst größer ist als Begriff und Denken und Empfinden, er der dies darreicht ohne selbst dies zu sein.“ (Kap. 14.) „Das Denken ist ein diskursives, aber was gibt es in dem schlechthin einfachen Diskursives? Jedoch es genügt wohl ein Ergreifen durch eine Art intellektueller Anschauung. Aber man muß in diesem Akt des Ergreifens durchaus weder Vermögen noch Ruhe haben zum Reden, erst später muß man darüber reflektieren und Schlüsse machen. Dann aber muß man glauben geschaut zu haben, wenn die Seele urplötzlich Licht empfangen hat; denn dies kommt von ihm und ist Gott selbst. Und dann eben muß man ihn für gegenwärtig halten, wenn er gleich einem anderen Gotte auf jemandes Anrufung in das Haus eintretend es erleuchtet; denn ist er nicht eingetreten, hat er auch nicht erleuchtet. So ist denn auch die Seele ohne Licht, wenn sie ohne jenen Gott ist; erleuchtet aber hat sie was sie suchte, und dies ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und durch dasselbe das Licht zu schauen, nicht durch das Licht eines andern ein anderes, sondern eben das, wodurch sie auch schaut. Denn wodurch sie erleuchtet wurde, das ist's, was sie schauen muß; sieht man doch auch die Sonne nicht durch ein anderes Licht. Wie kann das nun wohl geschehen? Tue alles hinweg.“ (Kap. 17.)

---

6. Kapitel.

Ekstase und Persönlichkeitsbewußtsein.

Die deutsche Philosophie um 1800 versuchte, den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt unter Vermeidung des Realitätsbegriffes zur Grundlage der Philosophie zu machen. Am entschiedensten hat Fichte und Schelling in seinen Erstlingsschriften diesen Grundsatz zur Geltung gebracht. Das Denken unter der Herrschaft des Realitätsbegriffes nennen diese Philosophen Dogmatismus, die Erkenntnis, daß der gesamte Bewußtseinsinhalt in die zum Ich und in die zum Nicht-Ich gehörenden Bestandteile zu sondern sei, nennen sie Kritizismus. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß dieser Gegensatz jedem Menschen verständlich und klar ist. Sie halten es für selbstverständlich — und darin stimmen sie mit der gesamten Psychologie des 19. Jahrhunderts überein — daß das psychische Sein, das sie an sich und an ihrer Umgebung beobachteten, zu allen Zeiten dasselbe war und daß es nicht eine der wechselnden Formen sei, in denen der homo sapiens sich im Kampf ums Dasein an die Existenzbedingungen angepaßt hat. Wie wir annehmen, daß das Planetensystem im Altertum dasselbe war wie heute, daß aber erst Kopernikus den wahren Sachverhalt erkannte, so glaubte die deutsche Philosophie, daß das menschliche Bewußtsein im wesentlichen immer dasselbe war, daß aber erst Kant bemerkte, daß allem seelischen Sein der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich zugrunde liege. Nicht der Gegenstand der Forschung, sondern nur die Methode der Forschung soll sich geändert haben. Die Systeme der alten Zeit sind daher Irrtümer, Trübungen und Verdunkelungen des Tatbestandes. Hätte zur Zeit des Neandertal-

menschen ein Zoologe den homo sapiens beschrieben und wäre diese Beschreibung auf uns gekommen, so würde es in der Konsequenz dieser Richtung liegen, nicht zu sagen, daß der Bau des Menschen sich geändert hat, sondern daß jener Zoologe falsch gemessen und beschrieben hat. Wie Virchow die Überreste des Neandertalmenschen als krankhafte Umbildungen beurteilte, so sind auch nach der Behauptung der Psychologen die seelischen Überreste der alten Zeit Irrtümer oder auch geistige Krankheiten. Das Seelenleben gleicht danach den Objekten der Chemie, etwa einem Bergkristall, der in der Kreideperiode ebenso aussah wie heute, da die Atome und die zwischen ihnen bestehenden Kräfte immer dieselben sind, nicht einem Organismus, der trotz aller Konstanz der chemischen Stoffe und Gesetze in den verschiedenen Erdperioden einen völlig anderen Gesamtanblick darbieten kann. Wie eine Zoologie der Kreideperiode ebenso vortrefflich sein kann wie eine Zoologie der Gegenwart, trotzdem alle Schilderungen des Tierlebens in der Luft, auf der Erde und im Wasser verschieden sein würden, so liefert Platons Ideenlehre ein ebenso treffendes Bild vom primitiven Denken wie Fichtes Wissenschaftslehre von der psychischen Situation der Neuzeit. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich ist uns ebenso geläufig, wie der alten Zeit der Gegensatz einer greifbaren und nicht greifbaren Realität. Bei beiden ist die von der üblichen abweichende Wertung dieser Gegensätze durch das Bestreben bedingt, die sittlichen und religiösen Motive mit jenen Kategorien in Einklang zu bringen. Nachdem die Heimstätte, die die sittlichen und religiösen Motive in der alten Zeit in dem Glauben an die übersinnliche Realität der Ideen und der Gottheit gefunden hatte, durch die Auflösung des Realitätsbegriffes unbrauchbar geworden war, versuchte die deutsche Philosophie, sie im neuen Lande, dem Land des Ich und Nicht-Ich, heimisch zu machen. Die Philosophie erreichte dies Resultat durch die hohe Wertung des Ichbewußtseins, durch die Bildung des Bewußtseins der Persönlichkeit. Wie Platons Ideen und Demokrits εἴδωλα erkenntnistheoretisch dasselbe sind und sich nur dadurch unterscheiden, daß die Ideen als Heimat des Schönen, Guten und Frommen gedacht sind, so unterscheidet sich die Persönlichkeit von dem wirtschaftlichen Ichbewußtsein. In der alten Philosophie hatte sich die übersinnliche Realität viel besser zur Ausdeutung der sittlichen als der religiösen Motive ge-

eignet. Als Objektivierung der Ekstase entstand der Begriff des ewigen einen Seins, der sich doch mit den sonstigen Denkmitteln des primitiven Denkens nicht ohne weiteres deckt. Ebenso hat sich das Persönlichkeitsbewußtsein sehr gut zur Begründung der Sittlichkeit verwerten lassen, während die Ekstase auch diesem Begriff sich nur unvollkommen fügt und mehrfach zur Bildung eines neuen Begriffs „des Bewußtseins an sich", „des absoluten Ich" usw. geführt hat, der seine Entstehung durch die oft zutage tretende Neigung bekundet, mit dem „ewigen Sein" Plotins, „der wüsten Gottheit" Eckharts und Böhmes, dem „deus sive natura" Spinozas zu verschmelzen.

Ehe ich zur Besprechung des Persönlichkeitsbegriffes übergehe, weise ich das an einem einzelnen Falle nach. Die Notwendigkeit über den Begriff der Persönlichkeit herauszugehen wird klar, wenn man sich an das Wesen der Ekstase erinnert. Nach meiner Theorie ist die Ekstase der Rückfall in den Zustand des instinktiv handelnden Tieres, bei dem die Reize nicht die Veranlassung zur Bildung von Vorstellungen geben, sondern direkt die Reaktion auslösen. Es ist der Zustand, in dem Vorstellung und Wille noch ungeschieden sind. Es fehlen daher die Merkmale der Vorstellung, Raum, Zeit und Kategorien, es fehlt aber auch das Bewußtsein des individuellen Wollens. In der Ekstase erweitert sich daher nach Fichte die Persönlichkeit zum „reinen Ich", indem das Ich das Nicht-Ich in sich aufgenommen hat. Es fehlt in diesem Zustande das Vorstellen, die Einwirkung des Nicht-Ich auf das Ich, aber auch das Wollen, die Wirkung des Ich auf das Nicht-Ich. Fichte hebt oft hervor, daß das keine begriffliche Fiktion sei, sondern ein Erlebnis, das freilich nach seiner Erfahrung vielen versagt ist. Er schreibt[1]: „Sich selbst in dieser Identität des Handelns und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der Identität beider ergreifen und gleichsam auf der Tat überraschen, heißt das reine Ich begreifen und sich des Gesichtspunktes aller transzendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu sein. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe gibt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so, wie es sich trifft, entweder das Tätige

---

[1]) Fichtes sämtl. Werke. 1845. Band III, 23.

oder das Objekt der Tätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate." Diesen Zustand nennt Fichte und Schelling Anschauung des reinen Ich bzw. Anschauung des Absoluten. Schelling definiert sie als Identität von Vorstellen und Tun. „Jene beiden Tätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heißt Anschauung".[1]) Erst durch die Differenzierung des absoluten Ich in das empirische Ich und in das Nicht-Ich entsteht das Selbstbewußtsein. Selbstbewußtsein und Außenwelt bedingen sich. „Mit dem ersten Bewußtsein einer Außenwelt ist auch das Bewußtsein meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines Selbstbewußtseins tut sich die wirkliche Welt mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst; einer ist so notwendig als der andere; beide — nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, innigsten Zusammenwirkung — sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit."[2]) Die Identität von Ich und Nicht-Ich ist für Schelling in noch höherem Maße wie für Fichte das zentrale Erlebnis des menschlichen Daseins. Wer Schellings Schriften gelesen hat, kann sich der Erkenntnis nicht entziehen, daß das Absolute für ihn nicht ein theoretischer Begriff ist, den das Denken oder die Phantasie geschaffen haben, sondern ein Ereignis, das erlebt sein muß, wenn es verstanden werden soll. Eine adäquate Beschreibung dieses Erlebnisses zu geben, ist Schelling ebensowenig gelungen, wie irgend einem anderen. Er verwendet dazu den Pantheismus Brunos, die Ideen Platons, die Gottheiten von Samothrake oder auch das christliche Dogma. So verschieden daher auch die Begriffsbildungen sein mögen, die Schelling im Laufe seines Lebens geschaffen hat, so ist doch sein eigenes Urteil, daß sie alle nur Entfaltungen derselben Idee seien, richtig. Schon in seinen Erstlingsschriften, auf die ich mich hier beschränke, erkennt er, daß Spinoza dasselbe erlebt hat, wie er, und daß nur die begriffliche Deutung verschieden sei. In dem Glauben, daß die Denker aller Zeiten von dem Gegensatz des Ich und Nicht-Ich ausgegangen seien, legt er die Lehre Spinozas dahin aus, daß

---

[1]) Schellings sämtl. Werke. 1856. I, 368.
[2]) Schelling II, 217.

im amor intellectualis dei das Ich sich in das Nicht-Ich verliere, während nach ihm das Ich das Nicht-Ich in sich aufnimmt. „Eine natürliche-unvermeidliche Täuschung hatte ihm und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Prinzip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntnis, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen."[1]) „Diese Anschauung seines Selbst hatte Spinoza objektivisiert. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letzten Fall war die intellektuale Anschauung Anschauung seiner selbst — im ersten Anschauung eines absoluten Objekts. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren."[2]) Auch über die Verwandtschaft seiner Selbstanschauung mit den Erlebnissen der Mystiker ist sich Schelling völlig klar. „Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu sein, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Notwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hilfe kam, kam auch Spinoza zu Hilfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an."[2]) Bei dieser nahen Verwandtschaft kann es nicht ausbleiben, daß Schelling sehr häufig bei Beschreibung des ekstatischen Zustandes auf die auf dem Realitätsbegriff beruhenden Ausdrücke der alten Philosophie zurückgreift und die Ekstase als das Erleben des ewigen Seins beschreibt. Der Gegensatz des empirischen zum absoluten Ich ist der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit. So heißt es im achten seiner „Philosophischen Briefe über Dogmatismus

---

[1]) Schelling I, 317.
[2]) I, 319.

und Kritizismus“: „Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns.“[1]) Das „reine Ich“ Fichtes verwandelt sich für Schelling in das „absolute Ich“ und dieses in das Absolute. Vom Kritizismus ausgehend, kommt er so zu demselben Begriff des ewigen Seins, wie der Dogmatismus. „Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen ewigen Seins. Von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird sein, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders denn nur durch sein Sein schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer, d. i. von einem Dasein in aller Zeit, aber Ewigkeit in reinem Sinn des Wortes ist Sein in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.“[2])

Indem Schelling vom Gegensatz Ich und Nicht-Ich ausging, gelangte er so zu demselben Begriff des Absoluten, wie die Realitätsphilosophie. Es bot sich daher ihm und Hegel die Möglichkeit, trotz dem Ausgang vom Kritizismus die Begriffe der alten Philosophie zu erneuern. Wie ein Fisch aus einem Fluß nicht über Land in einen anderen gelangen kann, so kann nach Kant der Mensch nicht aus seinem Ich herausgehen und die Dinge an sich erkennen. Wenn aber beide Flüsse in dasselbe Meer, das Meer des Absoluten einmünden, so können wenigstens die Fische, die, obwohl an das Süßwasser gewöhnt, doch in der

---

[1]) I, 318.
[2]) I, 202.

Salzflut des Absoluten leben können, aus dem einen Fluß in den anderen gelangen. Die Systeme Schellings und Hegels sind so typische Beispiele für Atavismus auf geistigem Gebiete geworden. Hegel erneuerte die uralte Idee von der Realität der Begriffe und Ideen, Schelling die Allbeseelung der Natur. Die Überreste des Platonismus in dem Sprachgebrauch, besonders der sogenannten Geisteswissenschaften erleichterte Hegel ebenso die Anknüpfung an die zeitgenössische Wissenschaft, wie der Kraftbegriff und andere Überlebsel in der Physik Schelling und seine Anhänger zu dem Glauben verleitete, daß er sich in der Richtung der von Kepler, Galilei und Newton eingeschlagenen Richtung bewege. Freilich besteht zwischen Schelling und Hegel einerseits und den alten Philosophen ein wesentlicher Unterschied. Die Ideenlehre Platons und der Pantheismus eines Paracelsus und Bruno geht von der allen primitiven Kulturen gemeinsamen intellektuellen Situation aus. Sie gestalteten die Ideen, die Gemeingut ihrer Zeit sind, im Interesse ihrer ethischen, ästhetischen und religiösen Tendenzen um, und schufen so Systeme, die im wesentlichen das Denken ihrer Zeit charakterisieren. Sie durchschwimmen, um auf das vorige Bild zurückzugreifen, den Strom von der Quelle bis zur Mündung. Bei Plato und Aristoteles steht das Absolute am Ende, nicht am Anfang des Systems. Anders Schelling und Hegel. Ihr Denken geht ja vom Ichbegriff aus. Von da kamen sie zum Absoluten, und nun schwimmen sie vom Meer des Absoluten stromaufwärts, indem sie alle Realitäten als Entwickelung des Absoluten begreifen wollen. Den Durchgang durch das Absolute zur Realität bezeichnet Schelling als „den Durchbruch in das freie Feld der Wirklichkeit“. Er war fest überzeugt, daß seine Naturphilosophie die naturgemäße Fortsetzung des Kritizismus sei und daß er nach Überwindung des Hindernisses, das Kant und Fichte aufgehalten hatte, im alten Strom weiterschwömme. Freilich hätten die Schwierigkeiten, die das gegen den Strom schwimmen verursacht, ihn und Hegel belehren können, daß dem nicht so war.

Der Rückfall in das Denken der Vorzeit, den die Hegel-Schellingsche Philosophie darstellt, hat in erster Linie pathologisches und biologisches Interesse. Wirklich geschichtliche Bedeutung kommt dagegen den Philosophen des Ichbegriffs zu, die ohne Rückfall in die Realitätsphilosophie das Ichbewußtsein zum

Persönlichkeitsbewußtsein entwickelten, wie Schiller, Fichte, Schleiermacher. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob sie den Persönlichkeitsbegriff geschaffen hätten. Wohl aber haben sie die psychische Situation der Neuzeit systematisch beschrieben. Die Besonderheiten ihrer Systeme, die durch die Vorherrschaft entweder der ästhetischen oder der sittlichen oder der religiösen Motive bedingt ist, ist für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

Ich versuche zunächst den Inhalt des Begriffes „Persönlichkeit" zu bestimmen. Neben den geistigen und körperlichen Fähigkeiten, die der Mensch im Beruf und bei der Arbeit zur Erhaltung seiner Existenz braucht, gibt es eine Menge anderer, die für das Erwerbsleben nutzlos sind. Sie begleiten das Leben und haben höchstens den praktischen Nutzen, in Stunden der Muße sich spielend zu betätigen, die Aufmerksamkeit von den Arbeitsorganen abzulenken und dadurch den Geist zu erholen. Hierzu rechne ich alle ästhetischen, poetischen, moralischen und religiösen Gefühle. Es sind im wesentlichen die Elemente, die in alter Zeit durch die Annahme einer intelligiblen Welt ihre intellektuelle Begründung fanden und dadurch den Glauben an das Übersinnliche in eine Zeit herüberretteten, in der die erkenntnistheoretische Nötigung, eine übersinnliche Realität anzunehmen, längst verschwunden war. Der moderne Mensch verzichtet auf den Realitätsbegriff. Die genannten seelischen Erlebnisse fordern daher nicht mehr zur Annahme einer besonders hohen Art der Realität neben der sinnlichen heraus, sondern haben neben dem Begriff des wirtschaftlichen Ich den Begriff der Persönlichkeit geschaffen. Unter der Herrschaft des Ichbegriffs erfüllt der Gegensatz Persönlichkeit-Ich dieselbe Aufgabe, wie unter der Herrschaft des Realitätsbegriffs der platonische Gegensatz Ideenwelt-Sinnenwelt. Das wirtschaftliche Ich — die Sinnenwelt Platons — existiert zwar, steht aber an Wert weit unter der Persönlichkeit, der Ideenwelt. Das wirtschaftliche Ich, das sich nicht den höheren Zwecken der Persönlichkeit unterordnet, ist niedrig, gemein und roh. Wie die Sinnenwelt Platons nur durch das Einwohnen der Ideen Sinn und Bedeutung gewinnt, so muß auch das wirtschaftliche Ich dem Persönlichkeitsbewußtsein untergeordnet werden. Es soll nur eine besondere Art der Betätigung der Persönlichkeit sein, es soll das Mittel sein, durch das die Persönlichkeit ihre sittlichen und ästhetischen Werte verwirklicht. Nach der in diesem Buch

und an anderer Stelle[1]) entwickelten Theorie sind jene psychischen Elemente rudimentärer Natur. Dieser Gedanke ist schon durch ihre Zwecklosigkeit, ja sogar Schädlichkeit im Kampf ums Dasein nahe gelegt. Erfahrungsgemäß pflegen auch nur solche Leute ihre Persönlichkeit zu entwickeln, die dem unmittelbaren Erwerbsleben entzogen sind, also Rentner, und die, die durch Staatsfürsorge der eigenen Sorge um ihre Existenz überhoben sind und daher Zeit und Aufmerksamkeit der Ausbildung ihres Inneren zuwenden können. Bei den anderen, also mindestens 99 Prozent der Bevölkerung, würde sich eine derartige Lebensführung bald bitter rächen. Die Ergänzung des Begriffs der Persönlichkeit ist der Begriff der allgemeinen Bildung. Beide Begriffe sind zu gleicher Zeit entstanden und waren das Idol des 19. Jahrhunderts, wie die Aufklärung das des 18. Persönlichkeit sagt man, wenn man auf die sittlichen und religiösen, Bildung, wenn man auf die intellektuellen und ästhetischen Elemente den Nachdruck legen will. Erst mit beiden Begriffen ist das, was hier gemeint ist, völlig bezeichnet, doch werde ich im Folgenden der Kürze wegen den Begriff der allgemeinen Bildung in den der Persönlichkeit einschließen. Schon früh erkannten die Männer, die in der Ausbildung der Persönlichkeit den Sinn des menschlichen Lebens sahen, daß dazu eine möglichste Abkehr von dem gemeinen Erwerbsleben der Gegenwart zweckmäßig sei. Tätigkeit ist nur dann des Menschen würdig, wenn sie als Sport, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung der in der Persönlichkeit liegenden Kräfte betrieben wird, oder wenn sie geeignet ist, das Gute und Edle auf Erden zu fördern. Tätigkeit des Gelderwerbs wegen ist unwürdig. Entschuldbar ist dieser Zweck nur dann, wenn dadurch die Mittel geschaffen werden, um bei sich oder anderen das Höhere im Menschen zu pflegen. Diese Auffassung des Lebens zu pflegen, sind in Deutschland in erster Linie die humanistischen Gymnasien berufen. Durch das Studium des Altertums wird der Geist erstens von dem leider so sehr durch das Geld bestimmten Leben der Gegenwart abgezogen, zweitens steht die griechische Kultur dem Denken primitiver Völker nahe genug, um die geistigen Elemente noch in Frische und Kraft zu zeigen, deren rudimentäre Überreste im modernen Menschen eben das Wesen der Persön-

[1]) Beck, Nachahmung 1904.

lichkeit ausmachen, und drittens hatte jene Zeit den Vorzug, daß alle Arbeit von Sklaven getan wurde, und daher das Denken des freien Mannes sich ganz auf das Gute, Schöne und Wahre richten konnte und auch eine etwaige Betätigung auf politischem oder philosophischem Gebiete nicht dem gemeinen Gelderwerb diente. Es ist leicht einzusehen, daß eine derartige Lebensauffassung nur in einer Zeit des politischen und wirtschaftlichen Tiefstandes eines Volkes entstehen konnte. Mit dem industriellen und politischen Aufschwung Deutschlands in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts verlor dieselbe ihren Untergrund.

Die spielende Erneuerung der psychischen Elemente der Vergangenheit wurde in Deutschlands klassischer Literaturperiode von den führenden Geistern der Nation für den höchsten Lebensinhalt eines Menschen erklärt. Nur darin — und das ist noch heute die Meinung vieler, die den Gang der Dinge nur mit Bedauern verfolgen — sollte wahres Glück bestehen. Freilich lehrt der Optimismus und die Lebensfreude des heutigen Amerikaners, daß mit der Beschränkung auf das wirtschaftliche Ichbewußtsein nicht notwendig Unlustgefühle verbunden sind. Wir sind aber viel stärker historisch belastet, als die Amerikaner. Durch die Vermittelung des gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Lebens ragt überall die Vergangenheit in die Gegenwart hinein, nicht nur in Äußerlichkeiten, sondern in dem Gefühlsleben jedes einzelnen. Wer aber einmal durch Geburt oder Ansteckung mit dem Jenseitigkeitsbazillus infiziert ist, wird ihn nicht mehr los, er mag ihn noch so sehr bekämpfen und alle äußeren Symptome unter Schmerzen wegbrennen und wegätzen. Wenn ein solcher mit dem Realitätsbegriff der alten Zeit nichts mehr anfangen kann, bleibt ihm nur die Wahl, sein Lebensglück in der Persönlichkeit zu suchen oder darauf zu verzichten. Wenn ein Tier sich an neue klimatische Verhältnisse und andere Lebensbedingungen gewöhnen muß, so ist das wohl immer mit Schmerzen und Angst verbunden. Als die Tiere das erstemal aus dem Wasser emporstiegen und sich an das Landleben gewöhnten, war ihnen gewiß, wenn sie klare Begriffe gehabt hätten, das Wasser das Ideal des Lebens, und als die ursprünglichen Nachttiere im Interesse des Nahrungserwerbes die Scheu vor dem Lichte überwanden, war ihnen sicher das Dunkele Glück und das Helle Unglück. Lust- und Unlustgefühle und die darauf gegründeten Werturteile

beweisen aber nichts für den objektiven Wert einer Sache. Will man diesen Begriff überhaupt anwenden, so kann man darunter nur das verstehen, was im Kampf ums Dasein fördert.

Die Persönlichkeit ist, negativ bestimmt, der Inbegriff aller der seelischen Vorgänge, die vom wirtschaftlichen Leben abgewandt sind; positiv läßt sie sich als das Streben nach dem Guten, Wahren und Schönen definieren, wobei der Nachdruck auf dem letzteren liegt. Fassen wir den Begriff des Schönen so weit, wie Schiller in den Briefen über ästhetische Erziehung, so umschließt er auch das Gute und Wahre, insofern das Schöne der einzige Weg ist, um zum Guten und Wahren zu gelangen. Schiller unterscheidet in Übereinstimmung mit dem Denken seiner Zeit zwei Bewußtseinsformen beim Menschen. Der Mensch ist entweder Individuum oder Person, wie Schiller den Gegensatz des wirtschaftlichen Ichs und des Persönlichkeitsbewußtseins bezeichnet.

Das Individuum ist von der Sinnlichkeit abhängig. Die Sinnlichkeit schreibt dem Menschen die Gesetze vor. Da die materiellen Güter für das Individuum Selbstzweck sind, muß er, um sie zu erlangen, sich den Gesetzen der physischen Welt unterwerfen. Die intellektuelle Anlage des Menschen ist für ihn nur Mittel zur Erwerbung sinnlicher Güter. Für die Person dagegen hat die sinnliche Welt keinen selbständigen Wert. Sie gehorcht nur den Gesetzen ihres Innern. Die äußeren Güter sind nur das Mittel, um das innere Leben zur Entfaltung zu bringen.

Für das Individuum ist auf dem Gebiete der Sinne der Inhalt der Empfindungen, auf dem Gebiete des Intellekts das sachliche Wissen wertvoll. Für die Person ist der Inhalt Nebensache, die Form Hauptsache. Schiller bezeichnet den Gegensatz öfters unter Zuhilfenahme der Terminologie der Aristotelischen Philosophie. Für das Individuum ist der Stoff wichtiger als die Form, für die Person die Form wichtiger als der Stoff.

Das Tun des Individuums ist Egoismus. Die Güter, die das Individuum durch sein Handeln zu erreichen strebt, sind ihm das Wertvolle am Leben. Der Person ist nichts an sich wertvoll. Ihr ist alles Spiel. Alles menschliche Handeln ist nur eine besondere Art der Betätigung der inneren Kräfte, die ebensogut durch eine andere ersetzt werden könnte. Das Individuum geht durch das Leben, wie der Bote, der dadurch seinen Lebensunterhalt verdient, die Person wie ein Spaziergänger. „Der Mensch

spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." (15. Brief.) Das ästhetische Schaffen und Genießen ist daher für Schiller dasselbe wie Persönlichkeitsleben.

Schiller vergleicht das Leben des Individuums mit dem Leben der Tiere. Das Individuum ist die Spitze des Tierreichs. Sein Handeln erstrebt lediglich den Unterhalt und die Sicherung des eigenen Daseins. Nur die Mittel, durch die dies Ziel erstrebt wird, unterscheiden das menschliche Individuum vom Tier; indem die menschliche Intelligenz eine vollkommenere Anpassung an die Lebensbedingungen ist, als der Instinkt des Tieres. Für den biologischen Beurteiler liegt daher kein Problem vor. Anders steht es aber bei dem Tun der Persönlichkeit. Die spielende Erregung seelischer Vorgänge, die an sich völlig zwecklos sind, kann biologisch nur als die Erneuerung von Prozessen aufgefaßt werden, die in alter Zeit unter völlig anderen Lebensbedingungen zweckvoll waren und durch Vererbung in rudimentärem Zustande auf uns gekommen sind. Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, weise ich auf einige charakteristische Eigentümlichkeiten des ästhetischen Genießens hin, die mit dieser Auffassung in Einklang stehen.

1. Die Einfühlung oder innere Nachahmung. Von Vischer, Lotze, Volkelt und Lipps ist auf die fundamentale Bedeutung dieses Begriffs für die Kunst hingewiesen worden. Andererseits hat M. Müller darauf hingewiesen, daß die Mythologie und die Sprache zu dem Schluß berechtigen, daß unsere Vorfahren die Sinnesempfindungen in anderer Weise in Einheiten zusammenschlossen, als wir, und daß ihre Außenwelt daher von der unseren verschieden war. Die Beseelung der Dinge, die uns heute als poetische Zutat erscheint, war damals die natürliche Reaktion der menschlichen Psyche auf die Sinneseindrücke. Die ästhetische Einfühlung ist die rudimentäre Erneuerung des alten Zustandes.

2. Erneuerung alter Formen des Denkens und Vorstellens. Das moderne Denken ist abstrakt, das der alten Zeit konkret. Wir sehen in der umgebenden Welt leicht nur Repräsentanten von Allgemeinbegriffen, wir sehen Menschen, Vögel, Bäume; wenn der Blick geschult ist, sehen wir vielleicht sogar Eichen, Buchen und Birken, aber nur der Künstler sieht gerade diese bestimmte Gestalt mit allen ihren Eigenheiten. Höchstens das Kind sieht

noch Einzeldinge, der Erwachsene sieht abstrakte Begriffe. Die Betrachtung der einzelnen Gestalten und Formen empfindet er deutlich als ein von dem normalen verschiedenes Verhalten gegen die Sinneseindrücke, und nennt es daher ästhetisch. Die Herrschaft des Konkreten über das Abstrakte nennen wir Kunst. Kunst ist der Naturalismus, der sich auf die Wiedergabe des Tatsächlichen um seiner selbst willen beschränkt, Kunst ist aber auch die Allegorie, die Begriffe und Gedanken verkörpert. Alle Wörter, die jetzt abstrakte Begriffe bedeuten, hatten ursprünglich konkrete Bedeutung. Die konkrete, bilderreiche Sprache, die für den Wilden Notwendigkeit ist, da ihm Bezeichnungen für das Abstrakte fehlen, ist für uns die Sprache des Dichters.

3. Affekte. Im Gegensatze zu dem durch Vernunft und Denken beherrschten Leben der Gegenwart empfinden wir die spielende Erregung der Leidenschaften, die als Anlage in allen Menschen, wenn auch nur latent, vorhanden sind, als poetisch. Die durch ein Drama in uns erregten Affekte der Liebe und des Hasses, der Kampfeswut und der Eifersucht bereiten ästhetischen Genuß. Der friedliche Bürger sympatisiert im Theater mit Helden, die das seelische Leben einer längst verschwundenen Zeit repräsentieren, er spielt mit den kriegerischen Instinkten, die als Erbe der Vorzeit in ihm schlummern, und begeistert sich für Heldenmut und Heldenstärke. Zuweilen versetzt er sich mit innerer Anteilnahme in Äußerungen von Heldenmut, Selbstlosigkeit und Hingabe an die Gesamtheit, es dünkt ihm wünschenswert, fürs Vaterland zu sterben, während er in Wirklichkeit über jeden Pfennig murrt, den er dem Steuererheber bringt. Auch wenn die Bestie im Menschen gekitzelt und der Blutinstinkt und die Brunst spielend erregt werden, so ist das poetisch. Indem die Kunst so von den Vorfahren ererbte seelische Regungen auslöst, die im wirtschaftlichen Leben gar nicht oder nur wenig zur Geltung kommen, sagt man mit Recht, daß die Kunst den Menschen über die gemeine Wirklichkeit erhebt. Die rationale Ausgestaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens hat es dahin gebracht, daß heute fast jede Affektäußerung für poetisch gilt; wenn sie sich spielend äußert. Das gilt besonders von der Liebe. Die Stimmungen und Vorstellungen, die den Geschlechtsakt vorbereiten, sind in der Neuzeit bekanntlich die Spezialdomäne der Dichter. In vergangener Zeit ist die Liebe ein Thema, das die

Dichter neben vielen anderen gleichwertigen behandeln, so etwa Sophokles und Shakespeare. Ein Gang durch die Literatur der Neuzeit gleicht einem Gang durch die städtischen Anlagen im Frühjahr, wenn die Hunde sich zur Vorbeschnüffelung zusammenfinden.

4. Ekstase. Mit der Bedeutung der Affekte für die Kunst hängt es zusammen, daß alles ekstatische Erleben als poetischer oder ästhetischer Genuß bezeichnet wird. Für Plato ist die Kunst überhaupt nur eine der Äußerungen der Ekstase. Der göttliche Wahnsinn kann sich im orgiastischen Kult, in der Prophetie, in dem philosophischen Schauen der ewigen Ideen oder im künstlerischen Schaffen entladen.

Das Schauen des ewigen wahren Seins ist für Platon im Grunde identisch mit dem Genuß der Schönheit. Nur die seligen Götter können daher das Schöne ohne Einschränkung genießen. Wenn dem Menschen einzelne Dinge in der Sinnenwelt schön erscheinen, so liegt das nur daran, daß sie an dem ewigen Sein Anteil haben, und das Auge des Weisen auch in der Sinnenwelt die Idee wiedererkennt, die er einst in voller Klarheit geschaut hat.

Der erste Philosoph, der die Natur des Schönen systematisch zu ergründen suchte, ist Plotin. Ganz in dem Sinne Platos sind für ihn Schönheit und ewiges Sein identisch. „Wo wäre das Schöne des Seins beraubt zu finden? Wo das Schöne aufhört, da hört auch das Sein auf. Darum ist auch das Sein begehrenswert, weil es dasselbe ist, wie das Schöne, und das Schöne liebenswert, weil es das Sein ist.“ (5. Enn. 8. Buch. 9. Kap.) Der subjektive Zustand aber, der für das Realitätsdenken Plotins bald als Erkennen des wahren Seins, bald als Genuß der Schönheit bezeichnet wird, ist die Ekstase. „Deshalb bricht auch Zeus, der ja freilich der älteste ist von den Göttern, die er selbst anführt, zuerst auf zum Anschauen der intelligiblen Welt, sie aber folgen, die anderen Götter und Dämonen und Seelen, welche diese Dinge zu sehen vermögen. Sie aber erscheint ihnen von einem unsichtbaren Orte her und hoch über ihnen aufgehend leuchtet sie hernieder auf alles und erfüllt es mit ihrem Glanz und scheucht die niederen Seelen auf, und diese wenden sich, nicht imstande zu schauen, wie man nicht in die Sonne schauen kann .... Indem dieses also Zeus schaut und wer unter uns von gleicher Liebe getrieben wird, ist er das in allen Dingen zur vollendeten

Erscheinung kommende Schöne in seiner Ganzheit und hat Teil an der dortigen Schönheit .... Aber denen, die nicht das Ganze schauen, erscheint nur die Oberfläche als etwas Schönes; die aber, welche ganz und gar gleichsam berauscht und von Nektar trunken sind, denn die Schönheit durchdringt ja die ganze Seele, gehen nicht nur als bloße Zuschauer davon .... Man muß es in sich selbst übertragen und anschauen wie ein Ganzes und anschauen wie sich selbst, gleichsam wie jemand, der hingerissen von einem Gott, dem Phöbus oder einer Muse, in sich selbst die Anschauung des Gottes bewirkt, wenn er die Kraft hat, Gott in sich selbst zu sehen." (10. Kap.)

Eine strenge Scheidung zwischen religiöser Erhebung und ästhetischer Stimmung ist im Altertum und Mittelalter nicht vorhanden. Das ekstatische Erlebnis ist religiös, so weit es als Beziehung zu einer übersinnlichen Welt aufgefaßt wird, es ist poetische Stimmung, wenn von dieser Beziehung abstrahiert wird. Erst mit dem modernen Verzicht auf jede dogmatische Deutung ist die Differenzierung von Kunstenthusiasmus und religiöser Erhebung eingetreten. Die Gefühle und Stimmungen, die Beethoven auslöst, betrachten wir als Offenbarungen der Persönlichkeit, wir haben nicht mehr das Bedürfnis, sie unter dem Namen Gott, Himmel, Seligkeit als außer uns befindliche Realitäten zu objektivieren. Es ist aber unberechtigt, dies Verhalten des modernen Menschen auf die Vergangenheit zu übertragen. Ästhetischen Genuß im modernen Sinne des Wortes kannte das Altertum weder dem Namen noch der Sache nach. Bildhauerkunst, Architektur, Malerei, Poesie und Musik waren untrennbar mit religiösen Vorstellungen, Gebräuchen und Erlebnissen verknüpft. Die alte Psychologie kennt das Ästhetische als besondere Seelentätigkeit gar nicht und die Philosophie eines Plato und Plotin berührt das Problem nur, um ausdrücklich zu versichern, daß Schönheit und Religion identisch sind. Freilich bahnte sich schon im Altertum die Differenzierung mit dem Verfall der Volksreligion an, ebenso wie später im Ausgang des Mittelalters. Aber erst im 18. Jahrhundert taucht der Begriff der Ästhetik auf als Inbegriff von unter sich sehr verschiedenen seelischen Erlebnissen, die um ihrer selbst willen da sind und keine weitere Beziehung zu objektiven übersinnlichen Mächten besitzen. Mit der bis heute üblichen naiven Übertragung des modernen Seelenlebens auf die alte Zeit, betrachtete man die

Schöpfungen des Altertums und Mittelalters als Kunstwerke, deren Objekt durch die zufälligen Zeitumstände aus dem religiösen Vorstellungskreis entlehnt war, während sie für den historischen Beurteiler zunächst als religiöse Schöpfungen in Betracht kommen. Die Wirkungen des olympischen Zeus und der Madonna Rafaels sind durchaus nicht so unabhängig von dem Glauben an die reale Existenz der dargestellten Personen, wie manche Kunsthistoriker zu glauben scheinen.

Die Lieblingskunst der Neuzeit ist die Musik. In alter Zeit diente sie zur Erzeugung religiöser Stimmungen und stand im Dienste des Kultus oder sie hatte unmittelbare Beziehungen zu den der Ekstase verwandten Erscheinungen, des Tanzes, der Liebe und Kampfesstimmung. Heute ist die Musik Selbstzweck. Sie verdient den Namen undogmatische Religion mehr als die Systeme der modernen Theologie, die doch an dem Hauptdogma der alten Zeit, dem Dogma der Existenz eines Gottes, festhalten. Die Ahnungen und Stimmungen, die die alte Zeit als Nähe der Gottheit deutete und die in dem Glauben und der Verehrung von Göttern und Heiligen ihren Ausdruck fand, nennen wir ästhetischen Genuß. In dem Wogen des Gefühls erleben wir nicht mehr Himmel und Hölle, Seligkeit und Verdammnis, wir erfahren darin nur die Kräfte, die im Innern der Seele schlummern und erfassen in dem Kunstgenuß den tiefsten Gehalt der Persönlichkeit. Die Entwickelung der Musik als Ausdruck des menschlichen Seelenlebens geht daher parallel mit dem Niedergang des Glaubens an die Realität der religiösen Vorstellungen. Bach steht ungefähr an der Grenze der alten und neuen Zeit. In der alten Zeit sind die seelischen Erlebnisse an die überlieferten Vorstellungen geknüpft und die Musik steht im Dienst des Kultus, in der neuen Zeit ist die Musik unter Ausschaltung aller Mythologie Selbstzweck.

Woher die Musik die Fähigkeit hat, das ekstatische Erleben auszulösen, ist zur Zeit völlig unklar. Physiologisch beruht die Musik auf der außerordentlich feinen Ausbildung des Gehörorgans, das die Bedürfnisse des modernen praktischen Lebens weit übertrifft. Wir wissen nicht, für welchen Zweck unsere Vorfahren diese Ausbildung erworben haben. Die nahe Beziehung, die die Musik bei allen Völkern zum Tanz, der Liebe und der Kampfeswut gehabt hat, brachte schon Darwin auf die Vermutung, daß die Ausbildung der Gehörnerven unter dem Einfluß der geschlecht-

lichen Auslese stattfand. Ein empirischer Nachweis für diese Behauptung ist aber, abgesehen von der Analogie mit den Vögeln, bisher nicht möglich gewesen.

Es darf nicht übersehen werden, daß die Ekstase ihrer Natur nach nicht völlig im Begriff der Persönlichkeit aufgehen kann. Persönlichkeit ist das zur Einheit zusammengeschlossene und selbständig gedachte Innenleben. Die Ekstase hat aber die auf ihrer höchsten Stufe deutlich hervortretende Tendenz, das Bewußtsein des Ich und der Persönlichkeit aufzuheben und in das Bewußtsein des Absoluten überzugehen. Nur in der Musik durchbrechen wir nach Schopenhauer das principium individuationis und erfassen den einheitlichen Weltgrund. Bei fast allen Vertretern des Persönlichkeitsideals findet sich daher der Gedanke, daß im Menschen Kräfte liegen, die über die Persönlichkeit hinausführen, daß die Persönlichkeit nicht völlig selbständig sei, sondern daß sie im Ewigen wurzele und auf das Ewige hinweise. Schleiermacher, der in den Monologen das Ideal der Persönlichkeit in klassischer Weise formulierte, war auch der erste, der auf diesem Wege das Persönlichkeitsbewußtsein mit den Überresten der überlieferten Mythologie zu verknüpfen versuchte, worin ihm die Theologie und Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts gefolgt ist.

Neben dem Schönen hatte ich das Gute und Wahre als Bestandteile des persönlichen Lebens genannt. Beides gilt nur mit Einschränkung. Zur Persönlichkeit rechne ich jede spielende Erneuerung alter Bewußtseinsformen. So lange ein derartiger Rückfall nur spielend ist, bleibt die notwendige Grundlage des Persönlichkeitsbewußtseins, der Individualismus, gewahrt. Ein völliger Rückfall in eine alte Bewußtseinsform würde das moderne Ichbewußtsein und damit das Persönlichkeitsbewußtsein aufheben. An anderer Stelle[1]) habe ich ausgeführt, daß dem modernen Ichbewußtsein eine Form des Bewußtseins vorausging, in der der einzelne in seinem Denken und Handeln völlig von seiner Umgebung bestimmt war und sich in seinem Handeln nicht durch die Interessen des Ich, sondern durch die Interessen der Gesamtheit leiten ließ. Ich nannte diese Bewußtseinsform Kollektivbewußtsein. Innerhalb des modernen Individualismus treten zuweilen Rückfälle in diese Daseinsform auf. Demut, Gehorsam und Selbst-

[1]) Beck, Nachahmung 1904.

hingabe bestimmen dann das Leben des Menschen. Solche Menschen fühlen sich meistens im Gegensatz zum modernen Kulturleben und werden auch ihrerseits von ihrer Umgebung als fremdartige Erscheinungen empfunden. Dagegen erfreut sich die spielende Erneuerung des Kollektivbewußtseins allgemeiner Hochschätzung. Für den Ernst des Lebens gilt es als selbstverständlich, daß die Sicherung der eigenen Existenz, die wirtschaftlichen Interessen unbedingt ausschlaggebend sind. Soweit aber die Interessen des wirtschaftlichen Ichs nicht gefährdet werden, tritt die Teilnahme und Sorge für das Wohl der Mitmenschen in wohltätigen und humanen Bestrebungen hervor, wenn auch nicht immer in Taten, so doch in Worten. Auch die eigene wirtschaftliche Tätigkeit wird gern in dies Licht gestellt. Jede Berufs- und Geschäftstätigkeit erfolgt notwendig im Interesse anderer Menschen. Wäre das nicht der Fall, so würde sie ja nicht bezahlt werden. Es steht daher jedem frei, sich selbst und andern vorzuspiegeln, daß er nicht um des Geldes willen, sondern aus sittlichen Motiven arbeite. Leute, die diese Ansicht von sich haben, nennt man sittliche Persönlichkeiten. Andere gehen noch weiter. Ihr Denken und Tun ist ganz individualistisch, das Wort „sittlich" hat daher fast gar keine Beziehung mehr zu den Mitmenschen, sondern nur noch zum Ich. Sittliches und persönliches Leben gelten dann für identisch. Die sittlichen Pflichten sind fast ausschließlich Pflichten gegen sich selbst, die Pflicht, die persönliche Ehre zu wahren, die Pflicht, alle Keime des geistigen Lebens voll zu entwickeln, kurz, die Pflicht, eine Persönlichkeit zu sein.

Der dritte hier in Betracht kommende Begriff ist der Begriff des Wahren. Das moderne Bewußtsein scheidet den gesamten seelischen Inhalt in Ich und Nicht-Ich, für das alte Denken waren alle Begriffe und Vorstellungen real, die Unterschiede der Begriffe entsprachen verschiedenen Graden von Realität. Wenn nun heute jemand seine Begriffe und Ideen nicht für Mittel hält, das Ich mit seinen Interessen zu behaupten und durchzusetzen, sondern sie unter Erneuerung des alten Realitätsbegriffes für objektive Wesenheiten hält, dann glaubt er, die Wahrheit erkannt zu haben. Ein völliger Rückfall in das alte Denken ist natürlich innerhalb des Persönlichkeitsbewußtseins unmöglich. Persönlichkeit ist Einheit des gesamten Seelenlebens. Das Realitätsdenken betrachtet aber einen Teil des Seelenlebens, nämlich eine bestimmte Anzahl

von Begriffen und Ideen als objektive Realitäten, die ganz unabhängig vom Ich für alle Menschen in derselben Weise existieren. Mit dem persönlichen Leben ist nur eine spielende Erneuerung des Realitätsbegriffes möglich. Der Mensch glaubt nicht an die Existenz seiner Vorstellungen und Begriffe, sondern er glaubt nur daran zu glauben. Das praktische wirtschaftliche Leben folgt dann völlig seinen eigenen Gesetzen, die metaphysischen und religiösen Wahrheiten sind nur Anhängsel, mit denen der die Wahrheit Suchende oder Besitzende sich in seinen Musestunden beschäftigt. Für die alte Zeit waren Gott, Teufel, Himmel und Hölle Realitäten im eigentlichen Sinn, die auf das stärkste in das praktische Leben eingriffen. Um ihretwillen gab man Hab und Gut, ja das Leben auf, man führte blutige Kriege, folterte und verbrannte. Heute werden die religiösen und metaphysischen Wahrheiten empfohlen als Mittel, allerlei Vorkommnisse im Leben sich zu erklären und eine friedliche Gemütsstimmung zu erzeugen, wenn der wirtschaftliche Kampf das seelische Gleichgewicht stört. Der aufgeklärte Christ glaubt nicht mehr, daß Gott Wind und Wetter macht, daß er Krankheit und Unglück schickt — das sind die Naturkräfte, die Bazillen und der menschliche Leichtsinn — er hält es aber für praktisch zweckmäßig, für alle Fälle — wenn nämlich Blitzableiter und Desinfektion versagen — eine solche Gemütsstimmung zu haben, als käme alles von einem liebenden Vater. Wem Gott eine Realität ist, für den ist das Gesundbeten das einzige Heilmittel, wie Christus und Luther tat, heute gilt es für Aberglauben und Dummheit.

Ein sicheres Merkmal, ob man es mit einem Rückfall in das alte Realitätsdenken zu tun hat, oder nur mit einer spielenden Erneuerung, ist die Toleranz. Das alte Denken ist intolerant. Die Begriffe besitzen Realität, ganz unabhängig davon, ob sie der Einzelne anerkennt oder nicht. Wie der Blinde und der Verrückte naturgemäß der Leitung und dem Zwang des Gesunden untersteht, so hat der Wissende ein Recht auf die Herrschaft über den Irrenden. Ja noch mehr, es ist Pflicht der Nächstenliebe, den Irrenden zu überzeugen und ihn im Notfall gewaltsam dahin zu bringen, der Wahrheit zu folgen. Wie der Arzt unter Umständen Schmerzen nicht nur hervorrufen darf, sondern muß, so darf auch der Wissende vor nichts zurückschrecken, wenn es das Heil des irrenden Bruders betrifft. Der Leib mag brennen, wenn dadurch die Seele gerettet

wird. Heute sind wir tolerant. Wir sind vielleicht überzeugt im Besitze der Wahrheit zu sein. Wenn aber eine andere Persönlichkeit im Besitz einer ganz anderen Wahrheit ist, so sind wir weit davon entfernt, ihm Irrtum vorzuwerfen. Alles sind ja nur Ansichten und Meinungen und es ist ja selbstverständlich, daß verschiedene Persönlichkeiten verschiedene Ansichten haben. Es ist zwar gemein, niedrig und einer sittlichen Persönlichkeit unwürdig, Denken und Verstand für Mittel im wirtschaftlichen Leben zu halten, für eine Persönlichkeit haben diese Geisteskräfte den Zweck, die Wahrheit zu erforschen. Ob dabei so viel Wahrheiten herauskommen, wie Persönlichkeiten sich darum bemühen, ist gleichgültig. Es kommt ja nur auf die spielende Betätigung der Geisteskräfte an. Nicht der Besitz, sondern das Erwerben der Wahrheit ist wertvoll.

Ich versuche, das Gesagte an einem besonderen Beispiel, der Stellung des Menschen zur Natur, zu verdeutlichen. Ich unterscheide drei Arten von Betrachtung, von denen sich die Nächstfolgende im Laufe der Jahrhunderte aus der Vorhergehenden entwickelt hat, so daß zwischen ihnen alle Übergangsstufen vorhanden sind.

1. Die erste Stufe ist die innere Nachahmung, die Einfühlung in die Natur. Jedes Naturobjekt wird mit menschlichem Bewußtsein ausgestattet, jedes Naturgeschehen ist der Ausfluß von menschlichem Wollen und Fühlen. Die Leitfossile, die den Forscher über diese Periode der psychischen Entwickelung aufklären, sind die mythologischen Überlieferungen.

2. Die Worte und Begriffe, mit denen wir Naturvorgänge beschreiben, sind die der Natur zugrunde liegenden Realitäten. Das Wesen der Dinge ist die Sprache. Wie die ursprüngliche Allbeseelung der Natur sich allmählich auf eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Naturgottheiten und Geistern konzentrierte, so ist der Charakter der Realität, der in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie noch allen Allgemeinvorstellungen zukam, nur bei einigen wenigen Fundamentalbegriffen erhalten geblieben. So wird nicht nur der Massenbegriff der Physik unter dem Namen Materie, sondern es werden auch kompliziertere mathematisch-physikalische Begriffe unter dem Namen von Kräften, Energien, Naturgesetzen usw. für Realitäten gehalten.

3. Die Naturwissenschaft hat den Zweck, behufs Beherrschung

der Natur durch den Menschen, möglichst viel Tatsachen zu beobachten und in übersichtlicher Form zu beschreiben. Je mehr Tatsachen ein Begriff oder ein Symbol umfaßt, und je genauer er diese Tatsachen wiedergibt, um so vollkommener ist er. Das charakteristische Merkmal aller Wissenschaft ist die „Ökonomie des Denkens". (Mach.) Annähernd verwirklicht ist dies Ideal in manchen Differentialgleichungen der mathematischen Physik oder in den Gleichungen der Chemie, aus denen nicht nur die Art des chemischen Vorgangs, sondern auch die genaue Angabe aller Gewichts- und Volumenverhältnisse, oft auch der Änderungen der Wärme und der elektrischen Ladung abgelesen werden kann.

Die zuletzt genannte Stellung zur Natur scheidet für eine Persönlichkeit natürlich aus. Denn diese Naturbetrachtung ist nützlich, Geld und Macht kann durch sie erworben werden, also ist sie gemein. Am meisten erfreut sich die Naturbeseelung der Hochschätzung von seiten der Förderer des persönlichen Lebens. Sie ist, wie die Erfahrung der Jahrtausende gelehrt hat, völlig nutzlos und zweckwidrig, bietet aber in reichem Maße Gelegenheit zur Entfesselung der mannigfachsten Gefühle und Empfindungen. Das Vorhandensein des subjektiven Naturgenusses ist ein sicheres Kennzeichen für das Vorhandensein von Persönlichkeitsbewußtsein. In Spuren findet es sich in der römischen Kaiserzeit, stärker in der Renaissance und erreicht seinen Höhepunkt in der klassischen Literaturperiode Deutschlands. In den Lehrlingen zu Sais von Novalis ist die enge Beziehung von Persönlichkeit und Naturgenuß am besten dargestellt. Zur Charakterisierung führe ich eine Stelle aus den Idealen von Schiller an:

Wie einst mit flehendem Verlangen
Pygmalion den Stein umschloß,
Bis in des Marmors kalte Wangen
Empfindung glühend sich ergoß
So schlang ich mich mit Liebesarmen
Um die Natur, mit Jugendlust,
Bis sie zu atmen, zu erwarmen
Begann an meiner Dichterbrust,
Und teilend meine Flammentriebe
Die Stumme eine Sprache fand
Mir wiedergab den Kuß der Liebe
Und meines Herzens Klang verstand;

Da lebte mir der Baum, die Rose —
Mir sang der Quellen Silberfall,
Es fühlte selbst das Seelenlose
Von meines Lebens Wiederhall.

Persönlichkeitswert hat die Naturbeseelung natürlich nur dann, wenn das Ganze ein Spiel bleibt. Diese Annahme machen wir immer dann, wenn die poetische Form gewahrt ist. Dieselben Gedanken über die Natur, die uns im Faust entzücken, erscheinen uns als Albernheit und Phantasterei, wenn wir sie in Schellings Naturphilosophie in Prosa lesen.

Viel häufiger wird bei der Erneuerung des Realitätsdenkens die Grenze von Spiel und Ernst überschritten. Der Materialismus glaubte allen Ernstes an die Realität von Stoff und Kraft, daher auch die Intoleranz, mit der er Andersdenkende verfolgte. Den modernen Naturforscher mutet der Materialismus so fremdartig an, wie das Kirchendogma. Gewiß ergeht auch er sich gern einmal in Spekulationen und metaphysischen Betrachtungen. Das gehört aber für ihn nicht zum Ernst der Wissenschaft, es sind Dichtungen, in denen seine Phantasie sich von der nüchternen Beschäftigung mit Wage, Mikroskop und Logarithmentafeln erholt. Wie schon Lange in seiner Geschichte des Materialismus ausführt, ist die Metaphysik ebenso ein geistiges Spiel wie die Dichtkunst. In letzterer wird die Allbeseelung, in ersterer das Realitätsdenken vergangener Zeiten erneuert.

Vierkandt hat in seinem in vieler Beziehung trefflichen Werk über Natur- und Kulturvölker ausgeführt, daß Völker, die sich in aufsteigender Linie befinden, ihre geistige Energie sparsam verwenden und nur zweckmäßig ausgeben, daß dagegen Völker, die sich nie über die Unkultur erhoben haben oder auf einer bestimmten Entwickelungsstufe stehen geblieben sind — die Halbkulturvölker — durch die Vergeudung ihrer geistigen Energie charakterisiert sind. In den Palavern Afrikas verwenden die Neger auf die unbedeutendsten Dinge eine Unsumme von Überlegung und Beredsamkeit, während der europäische Reisende darin nur eine Verschwendung von Zeit und geistiger Spannkraft sieht. In der arabischen Kultur und der mittelalterlichen Scholastik beobachten wir dieselbe Geringschätzung der Sache und den völligen Mangel am konkreten, gegenständlichen Denken. Der Gegenstand ist nur der zufällige Stoff, an dessen Behandlung der Gelehrte seinen

Witz und Scharfsinn sich entfalten läßt. Nicht aus der Scholastik heraus, sondern im Kampf gegen die Scholastik hat sich das gegenständliche Denken der Naturwissenschaft entwickelt. Das formal logische Denken, das nicht durch praktisch verwertbare Resultate legitimiert ist, erscheint uns heute als nutzlose Spielerei. Sobald in einem Volke die spielende Verschwendung der ererbten intellektuellen Fähigkeiten zur Regel wird, ist jeder Fortschritt ausgeschlossen. Für die Volkswirtschaft ist aber die Ausbildung der Persönlichkeit Energievergeudung. Die moderne Persönlichkeit ist von den von Vierkandt besprochenen Naturvölkern durch den Individualismus weit getrennt, sie teilt aber mit ihnen die Vorliebe für die rein formale Bildung, sie bevorzugt wie das Mittelalter formale Logik, Rethorik und Grammatik und sieht in dem gegenständlichen Denken der Naturwissenschaft ihren natürlichen Feind.

Das Ideal der Persönlichkeit ist für Deutschland in Goethe verkörpert. Für den Goetheverehrer ist nicht das einzelne Werk, der einzelne Ausspruch in erster Linie wertvoll, sondern die ganze Stellung, die Goethe zu Natur- und Menschenleben eingenommen hat. In sich gegründet und auf sich selbst ruhend, trat er ruhig und sicher der Welt gegenüber. Das Zentrum seines Seins war sein Innenleben. Die übrige Welt war das Mittel, Vorgänge im Innern auszulösen, und das Objekt, an dem die inneren Kräfte sich betätigten. Das Äußere stand für ihn ganz im Dienst des Inneren.

> Volk und Knecht und Überwinder,
> Sie gestehn zu jeder Zeit:
> Höchstes Glück der Erdenkinder
> Sei nur die Persönlichkeit.
>
> Jedes Leben sei zu führen,
> Wenn man sich nicht selbst vermißt;
> Alles könne man verlieren,
> Wenn man bleibe, was man ist.

Schleiermacher verband mit einer Goethe kaum nachstehenden Entwickelung des Innenlebens, das intellektuelle Bedürfnis, sich auch theoretisch darüber Rechenschaft zu geben, wie er sich selbst und die Welt erlebte. In den Monologen beschreibt er zunächst das Persönlichkeitsbewußtsein, das im wesentlichen wie bei Goethe ästhetisch bestimmt ist. Dagegen war bei ihm das sittliche und religiöse Element stärker vorhanden. Während es

bei Goethe das Persönlichkeitsbewußtsein nicht durchbrach, erweitert sich dasselbe bei Schleiermacher zum Menschheitsbewußtsein — so nennt er das erneuerte Kollektivbewußtsein — und zum Bewußtsein des Ewigen. Obwohl nach Schleiermacher im Menschheitsbewußtsein die strenge Abgeschlossenheit des Ich sich mildert, und im Ewigkeitsbewußtsein das Bewußtsein der Einzelpersönlichkeit sogar verschwindet, hat Schleiermacher diese Bewußtseinsformen nicht als Gegensatz zum Persönlichkeitsbewußtsein erlebt, sondern als Ergänzungen und Vervollständigungen. Das Erleben des Ewigen, in dem die Persönlichkeit aus sich selbst heraus wächst und ihres Zusammenhangs mit dem Universum sich bewußt wird, ist der Höhepunkt des persönlichen Lebens. In allem Lärm der Geschichte ist die Entfaltung des Ewigen in der Persönlichkeit und über diese hinaus das einzig wertvolle. Erst durch diesen Zusammenhang mit dem Ewigen ist das hohe Selbstgefühl der Persönlichkeit und ihre Erhabenheit über alles Vergängliche und Zeitliche begründet.

Durch diese Fassung war eine enge Verbindung zwischen den Ideen Persönlichkeit und Ewigkeit hergestellt. Das ekstatische Erleben ist ein Vorgang innerhalb der Persönlichkeit, und zwar der Vorgang, auf dem der Wert und die Bedeutung der Persönlichkeit beruht. Ich bezweifele nicht, daß, rein psychologisch betrachtet, die Erlebnisse Schleiermachers dieselben waren wie die, die Jesus, Paulus, die Kirchenväter und Mystiker erfahren hatten. Aber für die unter der Herrschaft des Realitätsbegriffs stehenden Menschen der alten Zeit war das, was für Schleiermacher ein subjektiver, persönlicher Vorgang war, ein objektives Ereignis. Das religiöse Erleben war das Kommen des Reichs, das Schauen Gottes, die Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung, das Eingehen in die ewige Herrlichkeit des Himmels. Bei der völlig geänderten psychischen Situation konnte Schleiermacher damit gar nichts anfangen. Er sieht darin im Grunde nur die Überreste der Mythologie der alten Zeit, die den Kern der Religion mehr zu verbergen als zu enthüllen geeignet sind. Für ihn selbst hat das religiöse Erleben gar keine obejktive dogmatische Bedeutung. Er sieht darin nur das Erfassen des inneren Kerns der Persönlichkeit, das Entfalten des Ewigen im Zeitlichen.

Die Verknüpfung von Persönlichkeitsbewußtsein und Religion ist nun charakteristisch für die Theologie und Religionsphilo-

sophie des 19. Jahrhunderts. Die Darstellung ist etwa folgende: Wenn der Mensch nicht im Jagen nach Geld und Gut untergeht, sondern seine ganze Persönlichkeit entwickelt, d. h. wenn er alle in seiner Seele vorhandenen Keime zur Entfaltung bringt, so findet er auch solche Erfahrungen vor, die ihn über das Zeitliche und Vergängliche hinausweisen und seine Zugehörigkeit zu einem ewigen Sein begründen. Dies Bewußtsein des Ewigen ist latent in jeder Menschenseele vorhanden und kann sich jederzeit selbständig entwickeln. Die Erfahrung lehrt aber nun, daß diese Entwickelung durch die Berührung mit anderen Persönlichkeiten, in denen das Ewige schon Gestalt gewonnen hat, außerordentlich gefördert und oft erst hervorgerufen wird. Verfolgen wir diese von religiösen Persönlichkeiten ausgehenden Wirkungen rückwärts, so finden wir als erste Quelle, aus der alle Bäche und Ströme geflossen sind, die Persönlichkeit Jesu. Der enge Bund, der seit Schleiermacher zwischen Persönlichkeitsbewußtsein und religiösem Bewußtsein besteht, wird auf diese Weise als notwendig angenommen, ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß das Seelenleben des Menschen sich in alter Zeit in ganz anderer Form vollzogen hatte. Wo Religiosität ist, folgern die Theologen weiter, da ist auch Persönlichkeit, also war Christus eine Persönlichkeit oder besser die Persönlichkeit. Die Bedeutung Christi wird nun von den Theologen genau in der Weise geschildert, wie die Historiker die Bedeutung Goethes für die Kultur Deutschlands schildern.

Was er im einzelnen sagte und tat, ist im Grunde gleichgültig, das war von den Zeitverhältnissen und Zeitanschauungen abhängig und hat keine allgemeine Geltung. Aber die Persönlichkeit, die aus allem spricht, die Ruhe und Sicherheit, mit der er der Welt im Bewußtsein des eigenen inneren Wertes gegenübersteht, die Überlegenheit des Seelenlebens des Menschen gegenüber allem äußeren Geschehen ist der Grund für die Macht, die er auf das menschliche Gemüt ausübt. Dieser Persönlichkeit sich nach und in sie hineinzubilden, soll der Kern des Christentums sein. Die Analogie mit dem Goethe-Kultus wird noch augenfälliger, wenn man beachtet, was unter dem „historischen Christus“ verstanden wird. Derselbe bietet zuweilen eine überraschende Ähnlichkeit mit Goethe, so bei Hase; andere mischen einen höheren Prozentsatz Kant hinzu; dann ist der „historische Christus“ der Typus der sittlichen Persönlichkeit. Wird unter den vielen Regungen

der menschlichen Seele die Sehnsucht nach dem Ewigen stärker betont, so entsteht die religiöse Persönlichkeit, wie sie Harnack im „Wesen des Christentums“ schildert. Seine Darstellung kommt meiner Meinung nach der Wirklichkeit am nächsten. Nur die Auffassung Jesu als Persönlichkeit überträgt einen ganz modernen Begriff auf die alte Zeit, die Persönlichkeiten in unserem Sinn gar nicht kannte. Für Jesus war das Ewigkeitsbewußtsein nicht ein persönliches Erlebnis, es war eine dem menschlichen Ichbewußtsein fremde Macht, die in ihn eindrang, der Geist Gottes, den zu lästern nicht vergeben werden kann, während das Lästern des Menschen Jesus verzeihlich ist. Jesus erlebte in dem Ewigkeitsbewußtsein nicht den Kern seiner Persönlichkeit, wie Schleiermacher, sondern das Kommen des Reiches der Himmel. Seine religiösen Erlebnisse waren ihm nicht integrierende Teile seiner Persönlichkeit, sondern das Herannahen eines neuen Äon und der Untergang des alten. Darauf beruht seine Nichtachtung alles Irdischen und das Gefühl der Überlegenheit über alle äußeren Zufälle; denn er hatte es erlebt, daß das Diesseits vergänglich sei und bald dem neuen Sein weichen würde. Das kirchliche Dogma von den zwei Naturen Christi steht seinem Selbstbewustsein nicht nur zeitlich, sondern sicherlich auch inhaltlich näher, als die Persönlichkeitsidee des 19. Jahrhunderts. Wer sich davon überzeugen will, wie weit die alte Zeit vom Persönlichkeitsbegriff entfernt war, der studiere die Kirchenväter. Nicht nur Jesus, sondern jeden Menschen faßten sie als eine Zusammensetzung objektiver Realitäten auf oder, besser, als den Kampfplatz, auf dem sich objektive Mächte bekämpfen. Daß der Mensch eine Persönlichkeit sei, ist den Aposteln ebenso unbekannt, wie dem sonst so subjektivistischen Augustin.

Der im Erwerbsleben stehende Mann hat heute keine Zeit und keine Neigung, sich zur Persönlichkeit auszubilden. Die moderne Theologie macht daher das Christentum zu einer exklusiven und aristokratischen Religion. Friedrich Wilhelm I. sagte, wenn A. H. Franke recht hätte, könnte nur ein Rentier Christ sein. Wenn Schleiermacher und Harnack recht haben, kann nur ein akademisch und literarisch gebildeter Deutsche Christ sein. Der praktisch tätige Mann ist heute entweder irreligiös oder er ist dogmatisch fromm, d. h. er deutet seine religiösen Erlebnisse durch die vom Dogma verkündeten Realitäten. Daher kommt

die üble Lage der im praktischen Leben stehenden Theologen. In der Studierstube des Professors macht sich die Persönlichkeitsreligion ja sehr gut, auf der Kanzel hilft sie nichts. Der gemeine Mann, wenn er fromm ist, versteht, was es heißt, die Gnade Gottes, die ewige Seligkeit und die Verdammnis erleben. Er versteht aber nicht, was das Erfassen des Ewigkeitsgehaltes der Persönlichkeit, das Wurzeln der Persönlichkeit im ewigen Grunde sein soll. Der fromme Dogmatiker und die fromme Persönlichkeit sind auf Grund ihrer Erlebnisse überzeugt, daß alles, was im Menschenleben passieren kann, an sich wertlos ist und daß es sich nicht lohnt, sich darum zu sorgen und zu grämen. Der fromme Dogmatiker sagt, alles Irdische ist nur Vorbereitung auf das ewige Leben, Glück und Unglück sollen den Menschen reif machen zur Seligkeit. Die fromme Persönlichkeit sagt, alles physische Geschehen ist wertlos im Verhältnis zum menschlichen Seelenleben. Alles Äußere hat nur den Zweck, das Innere zur Entfaltung zu bringen. Das Zeitliche ist nur dazu da, um den Ewigkeitsgehalt der Persönlichkeit zu entwickeln.

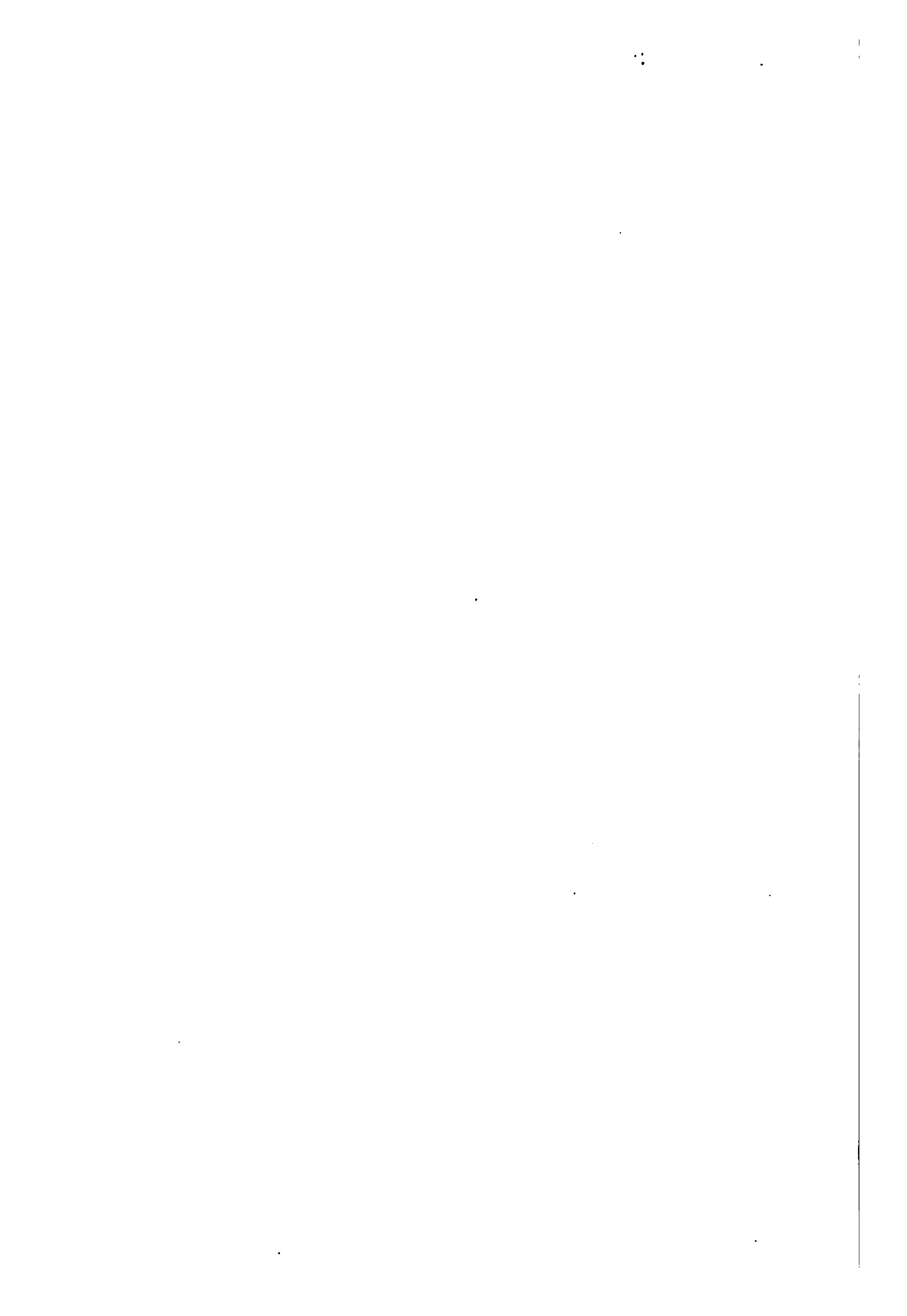
Mit staunenswerter Naivität übertragen nun die Theologen die Persönlichkeitsreligion der Gegenwart in die Vergangenheit. Daß schon der alte Judengott Jahve im Gegensatz zu den halb unpersönlichen Naturgottheiten der Heiden eine „sittliche Persönlichkeit“ war, mag noch hingehen. Denn vermöge seiner Kenntnis der Zukunft war er vielleicht schon durch die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts beeinflußt. Daß aber auch die jüdischen Propheten „sittliche Persönlichkeiten“ waren, läßt sich damit nicht begründen. Sie sagen zu deutlich, daß sie nicht wie Kant einer Stimme in ihrem Inneren lauschten, sondern daß sie ihre religiösen Erfahrungen wie eine in sie eindringende Macht erlebten, gegen die sie sich vergeblich wehrten. Die Hand des Herrn kam über sie und überwältigte sie. In dem Zustande der religiösen Erregung waren sie gar nicht mehr sie selbst, sie waren das willenlose Organ einer objektiv vorhandenen Macht. Jesus ist nach Aussage der Theologen die Verwirklichung des Persönlichkeitsideals. Das so erzeugte Phantasiebild, das unter der Regierung des Kaisers Tiberius das Seelenleben des 19. Jahrhunderts erlebte, nennen sie scherzhafterweise den „historischen Christus“ oder auch den „geschichtlichen Jesus“.

Wer den historischen Christus verstehen will, darf sich nicht an

Einzelheiten und Äußerlichkeiten halten, sondern muß in den Kern seiner Persönlichkeit eindringen, d. h. er muß einsehen, daß Jesus eine Verkörperung Kant-Goethischen Geisteslebens war. Alles, was die Evangelien berichten, ist entweder als Anpassung an die herrschenden Anschauungen oder unter jener Erkenntnis des Kernes der Persönlichkeit zu verstehen, d. h. es ist im allgemeinen in sein Gegenteil zu verkehren. Nur kleine und übelwollende Geister legen auf den Wortlaut Gewicht. Die Zahl der möglichen Deutungen ist natürlich sehr groß. Das ist aber gerade das Wunderbare der Persönlichkeit des historischen Christus, daß jede Zeit und jede Kultur ihr Ideal in ihm findet. An diese Evangelienkritik reiht sich würdig die Geschichte des Christentums an, die wie jene lediglich auf exakten Methoden und streng historischer Forschung beruht. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte des großen Abfalls. Da die Apostel und Kirchenväter Kants Kritik der praktischen Vernunft und Goethes Wilhelm Meister ebensowenig wie Schleiermachers Monologe gelesen hatten, konnten sie nicht wissen, daß Jesus eine Persönlichkeit war, daß das Christentum auf „persönlichen Erfahrungen am historischen Christus“ beruhe, daß das Reich Gottes „die persönliche Gemeinschaft sittlicher Geister“ sei. Statt dessen hielten sie rabbinische Afterweisheit und griechische Philosophie für das Christentum. Noch schlimmer aber als der im Dogma zum Ausdruck kommende Abfall ist der Wahn, daß Mystik, Askese und Weltflucht etwas mit der Religion zu tun habe. Dieser Irrtum wurde von Luther beseitigt, nach dem die wahre Religion in fleißiger Berufsarbeit und freudigem Genuß der Güter, die der grundgütige Vater im Himmel seinen Kindern beschert, besteht. Aber erst im 19. Jahrhundert wurde das wahre Verständnis für den historischen Christus gefunden. Zuweilen findet sich auch die Auffassung, daß auch in früheren Jahrhunderten persönliche Erfahrungen am historischen Christus gemacht wurden, doch wurde aus unbekanntem Grunde diese Tatsache von den Schriftstellern sorgfältig unter dogmatischen Ausdrücken verborgen, von einigen sogar, wie von Paulus, direkt geleugnet. So wunderbar das auch einem Laien klingt, der nicht in die Geheimnisse der historisch, kritisch, exakten theologischen Forschung eingeweiht ist, so ist diese Deutung dennoch notwendig, wenn man nicht annehmen will, daß außer dem historischen Christus selbst nur einige hundert deutsche Theologen

19. Jahrhunderts Christen waren, während alles andere zum großen Abfall gehört.

Die Geschichtsauffassung der modernen Theologie zeigt eine überraschende Ähnlichkeit mit der Geschichtsauffassung des 18. Jahrhunderts. Im 19. Jahrhundert war Christus Persönlichkeit, im 18. Aufklärer; im 19. will er die Menschen zu der Höhe seines Persönlichkeitsideals erheben, im 18. will er ihnen vernünftige Gedanken über Gott, Tugend und Unsterblichkeit beibringen; im 19. Jahrhundert scheiterten seine Bestrebungen daran, daß die klassische deutsche Literatur seinen Mitmenschen unbekannt war, im 18. lag es an mangelndem Studium der englischen Aufklärungsphilosophie von seiten der Apostel. Nach beiden Auffassungen fängt mit dem Tode Christi der große Abfall an. Die Dauer des Abfalls wird aber verschieden bestimmt. Nach der modernen Theologie dauerte er bis in das 19. Jahrhundert, in dem deutsche Professoren das Wesen des Christentums neu entdeckten, während er nach den Aufklärern nur bis in das 18. Jahrhundert reicht.



VERY GOOD

